Francisco Rüdiger

Leitura de Michel Maffesoli

Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea

Francisco Rüdiger dá prosseguimento neste volume aos estudos que vem empreendendo há algum tempo com o objetivo de entender criticamente o pensamento sobre a subjetividade e os princípios de articulação da experiência na sociedade liberal avançada, marcada pelo fetichismo da mercadoria, o desenvolvimento tecnocrático e o nivelamento das formas de vida societárias.

Depois de *Literatura de auto-ajuda e individualismo* e de *Comunicação e teoria crítica da sociedade*, trata-se agora de examinar o alcance mas também e sobretudo os limites e prejuízos de um dos novos representantes de o que poderíamos chamar, na esteira de um crítico brasileiro, de a ideologia francesa.

Michel Maffesoli com efeito parece ocupar hoje, pelo menos entre nós, intelectuais literários terceiro-mundistas, um lugar que em tempos passados foi, por exemplo, o de Camus, Sartre, Althusser ou Foucault.

Distanciando-se do existencialismo dos anos 50/60, mas também da onda estruturalista e pós-estruturalista dos anos 70/80, vigora em parte das novas gerações sintonizadas com o que se pensa de mais avançado pelo mundo uma simpatia ou inclinação pela atitude complacente e relativista de uma certa antropologia que, ao voltar os olhos para nossa época, acaba apaixonada pelos hábitos, costume e práticas de uma vida cotidiana convertida em nova fonte de salvação intramundana.

LEITURA DE MICHEL MAFFESOLI

Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea

Francisco Rüdiger

LEITURA DE MICHEL MAFFESOLI

Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea

Porto Alegre
2007

Capa: Samir Machado de Machado

Preparação de originais: Eurico Saldanha de Lemos

Revisão: do autor

Editoração e composição: Suliani – Editografia Ltda.

Impressão e acabamento: Gráfica EPECÊ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R916c Rüdiger, Francisco
Civilização e barbárie na crítica da cultura contemporânea : leitura de Michel Maffesoli / Francisco Rüdiger – Porto Alegre : EDIPUCRS, 20C .

148 p.

ISBN: 85-7430-240-6

1. Cultura. 2. Sociedade. 3. Pós-modernidade. 4. Maffesoli. Michel – Crítica e Interoretação.

CDD 301.2

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

EDIPUCRS
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429
90619-900 – Porto Alegre – RS
Brasil
Fone/fax: (51) 3320.3523
www.pucrs.br/edipucrs/
E-mail: edipucrs@pucrs.br

Sumário

Apresentação

Concretizo neste volume um desejo de muitos anos e que era o de retomar, revisar e pôr em dia com as idéias do autor um pequeno trabalho, redigido no apagar das luzes dos anos 80, sobre a teoria social do pensador francês contemporâneo Michel Maffesoli.*

Durante o período transcorrido, nem ele nem este autor modificaram suas concepções centrais sobre a estrutura e fortuna da cultura moderna, tanto quanto sobre o método de seu entendimento, ainda que essa continuidade, em meu caso (o único pelo que posso me responsabilizar), e não por limitação do meio de entendimento, seja cada vez mais sentida como altamente problemática, dadas as projeções que hoje se pode fazer sobre o futuro da experiência humana em sociedade.

O confronto que se ensaia nestas páginas, poderão averiguar os leitores, é, do ponto de vista epistêmico, o da teoria social crítica com uma variante da sociologia compreensiva, entre pensamento histórico dialético e pensamento fenomenológico formista. Quem sabe fosse o caso de levá-lo para o plano da visão política. A contraposição mediada crítica e dialeticamente entre progresso e reação, todavia, não seria justa com quem, ao menos em teoria, até aqui postulou a saturação do político e pretende que esse último está por se dissolver no ideal comunitário.

---

* Massa e civilização: leitura de Michel Maffesoli. *Veritas*, v. 36, n. 141, p. 47-62, 1991.

Embora sejam diferentes as razões, resta que tanto uma quanto a outra polêmica parecem-me, de todo modo, em situação difícil diante das perspectivas que, no limite da especulação, o progresso tecnológico coloca à vida social; mas sendo ainda o capitalismo nosso horizonte temporal de existência, tanto uma quanto a outra discussão revelam pertinência, ainda que não total, como pretendo argumentar relativamente à primeira, ao longo destas páginas, desde o ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade.

Michel Maffesoli prova que o pensamento pós-moderno, como esse tempo mesmo, não pode ser visto de maneira linear, na medida em que enseja uma variedade de tendências intelectuais muito difícil de resumir em termos classificatórios, ao converter, como faz o autor em foco, "a cotidianidade em jaula de ouro dos desencantados com a modernidade", para valermo-nos de palavras do espanhol Carlos Diaz.

Antecipando resultados do exame de suas idéias, pode-se afirmar que se trata, no caso, do criador de um pensamento que interessa não porque tenha revelado novos domínios de conhecimento, mas por ter promovido uma transvaloração – que concordaria com satisfação que chamássemos trágica, fatal ou perversa – do sentido de um saber cujo campo, essência e métodos foram elaborados antes por autores como Henri Lefebvre, Karel Kosik, Agnes Heller ou mesmo a Escola de Chicago.

Nos escritos de sua autoria, leitor algum encontrará qualquer disputa essencial sobre a natureza da vida cotidiana, com suas rotinas e festas, tédio e magias, aborrecimentos e encantamentos ordinários, seus sonhos e pesadelos, temores e consolos, suas variedades e monotonias, torpezas e astúcias, forças e fraquezas. O projeto e a ambição residem no sentido que se pretende emprestar a essa dimensão pouco lembrada pelas ciências sociais, mas que, em última instância, é ou deveria ser a razão de todo o resto, o critério de tudo o que pode haver de bom na existência do indivíduo em sociedade.

Destarte, convém que o vejamos menos como cientista social responsável pela feitura de pesquisas originais ou por descobertas empíricas, do que como o pensador de uma certa relação de valor com o mundo social e histórico. Qualquer que seja a relevância que suas teses possam ter no progresso do saber sobre esse mundo, é entendendo e avaliando sua intervenção no campo do sentido e valor conferido às idéias que, creio, dever-se-á pensar sua contribuição.

Lendo seus textos encontramos como expressão de época um sentimento de mal-estar com o progresso do racionalismo que, ao invés de pregar – ainda que de maneira saudosa e nostálgica – uma volta ao passado tradicional, transcende o registro do discurso historicista e, portanto, moderno, ao postular a propriedade e validade de um discurso de caráter ontológico (historial) sobre o ser social e a cultura humana.

Pensa-se neles a experiência de um sujeito social que, virtualmente desintegrado pelo capitalismo sem sujeito contemporâneo, pretende que isso seja a apoteose da subjetividade e, portanto, articula-se teoricamente nesses escritos a tese não de todo nova segundo a qual, atualmente, "os desprovidos de subjetividade, os culturalmente deserdados, são os genuínos herdeiros da cultura" (Adorno, 1992).

A conclusão que se pode tirar disso é, creio, a de que o pensamento anti-humanista de língua francesa ainda parece estar longe de ter se esgotado ou dito suas derradeiras palavras, modificando-se, no caso em foco, no sentido da aquisição de feições retrógradas e, se usadas politicamente, potencialmente autoritárias, que bem se podem flagrar na maneira como o pensador elabora uma postura analítica antimoderna e procede reiteradas vezes ao elogio da heteronomia.

Afinal, verifica-se sem surpresa que, entre seus motivos centrais, não por acaso estão, por exemplo, a redução da luta pelos direitos políticos e civis a ato de reoxigenação tradicional da autoridade ou a condução de uma crítica radical, mas não-dialética, pois puramente destrutiva, à subjetividade individual, já denunciada como típica do entendimento pós-estruturalista por Luc Ferry e Alain Renaut em *O Pensamento 68*.

Ocorre, porém, que sempre que os seres humanos, sob a mais violenta pressão social, vêem-se de algum modo lançados em um estado primitivo em que, pelo menos durante certos momentos, locupletam-se, isso não é de modo algum prova de uma harmonia conflituosa vivida plenamente, mas todo o oposto: é sinal de seu rebaixamento cultural e de sua conversão em ponto de apoio das tendências regressivas promovidas pelo sistema de poder estabelecido.

Quanto ao que nos toca, caberia chamar a atenção para o fato de que a perspectiva que confrontamos com as idéias do autor não é, por maior que seja sua eventual ingenuidade, a de um humanismo pós-metafísico. Subjaz ao nosso texto uma reflexão crítica sobre o humanismo, pois que se é certo que, pelo menos em parte, provêm dele as conquistas que a espécie fez nos últimos séculos, também não se deveria ignorar que é por seu intermédio e degradação que têm se mantido algumas formas de perversão da cultura e do entendimento no mundo contemporâneo.

De resto, cumpre dizer que, nestas páginas, visam-se as idéias, e não o homem. Embora aquelas por certo deverão soar perigosas a todos os que conservam viva sua consciência moral, sei bem, tanto por relatos pessoais quanto pela leitura da revista por ele dirigida, o papel quase paterno e imensamente generoso que o pensador em tela assumiu ao longo dos anos perante um vasto número de estudantes estrangeiros, tornando-o, nesse aspecto, uma espécie de Simmel da Paris do final do século XX.

A tarefa com que posso me comprometer é a da feitura de uma crítica interna às idéias defendidas pelo pensador. Falta-me a pesquisa histórica que permitiria ajuizá-la em seu contexto genético e em seu modo de intervenção. Quem sabe se em torno de suas idéias estão a se reunir todos que desejam viver os prazeres ao alcance da mão e do bolso e, como de fato nos pede o espírito do tempo, libertar-se do que nos resta de consciência moral, compromisso político e responsabilidade individual!

Seria vão especular se em sua obra não se articulam certos motivos da cultura de consumo vigente e, como tal, ela não serve de veículo da consciência reflexiva (regressiva e anárquica) da nova classe de lazer e de uma visão de ócio da era das matérias plásticas e dos microcircuitos eletrônicos.

Careço dos meios de ajuizar se ela opera como metafísica que, consciente e voluntariamente, operaria como expressão filosófica dos que desistiram de, na falta de algo mais, pelo menos superá-la criticamente. Procedendo a uma crítica que não poupa tópicos atinentes ao método e a seu sistema gnosiológico, não se quer ser leviano fazendo uma crítica histórica sem materiais originais, mas isso, por outro lado, não significa que o texto recaia num discurso meramente formalista ou epistemológico.

Conforme observa Jacques Bouveresse, a exigência colocada a si e aos outros de ser esclarecido, lúcido e racional, que em última instância coincide com a própria exigência de moralidade, é sempre própria de uma minoria numericamente insignificante. Porém, é o emprego dessa vontade na análise e no entendimento dos mecanismos sociais que nos faz sujeitos epistemicamente subversivos e, assim, potenciais elementos de mudança do pensamento e de nossa própria coletividade.

Pretendendo escapar à acusação de ser mais um destes "pensadores desvitalizados", incapazes de viver "o caráter caótico da existência" e "a fantasia da transfiguração", situome no referido plano analítico para colocar aos textos do autor pois seus eventuais méritos, tanto quanto os problemas filosóficos concretos que, creio, constituem os mais difíceis de serem assumidos por quem, apesar de tudo, declarou-se uma vez partidário do pensamento libertário e de algum modo também revela interesse pelo destino da sociedade.

Saiba pois o leitor mal avisado que não se trata neste texto de mais um desses comentários festivos ou textos elegíacos em que, várias vezes, a concordância, a simpatia ou mesmo a gratidão cegam a capacidade de reflexão, para se confundir com o puxa-saquismo servil e a babaquice ordinária, para me

valer de um repertório caro ao pensador aqui tematizado. A literatura acadêmica que honra seu título não é o melhor lugar para tanto, se é que isso tudo não é algo para ser transcendido numa nova atitude, por mais que aquela já hoje não obriga a que sejamos chatos, insossos ou carentes de espírito.

A crítica, como o homem, só aponta para algo melhor do que o que aí está quando cintila entre a seriedade responsável e a fantasia criadora: é a tensão entre as duas que lhe dá vida, força e inventividade.

1

O projeto: a conquista do presente

Respeita-se Michel Maffesoli não se tendo esperança de, quando se lê seus sucessivos escritos, encontrar algo de novo em termos de juízo factual ou aprofundamento epistêmico da investigação; reconhecendo-se, como um dos princípios basilares de seu pensamento, a tese de que "nunca há nada de novo sob o sol" (2000, p. 87) e de que, por conseguinte, "um livro não ensina nada que não saibamos" (1992, p. 16).

Conforme ele escreve a respeito de si mesmo, é importante mostrar comprometimento com uma metodologia "que não se cansa de sublinhar que não há nada de novo sob o sol e que, em geral, o que [por qualquer motivo] havíamos esquecido tende a voltar à frente do cenário após ter sido reduzido ou denegado" (1990, p. 230).

Apenas assim, promovendo uma "repetição de idéias obsessivas", realmente, julga, pode-se desenvolver um verdadeiro "procedimento iniciático", que seja capaz de nos introduzir na "compreensão dos *mistérios...* da vida social [contemporânea]" (1992, p. 21).

Acontece porém que, estando vivendo um momento onde, pelo fato de "o frívolo estar longe de ser negligenciável, talvez não seja inútil à dança da sapiência teórica ficar atenta ao ritmo especifico que se elabora, em nossos dias, na vida social" e repetir publicamente, uma vez mais, as hipóteses que, supõem-se, podem nos fornecer seu entendimento mais adequado (1991, p. 15).

Os pensadores dominantes seguem, seja por convicção, seja por falta de coragem em fazer modificações intelectuais, confeccionando e vendendo uma espécie de sopa cheia de racionalismo, moralismo e outros elementos ultrapassados pela presente atmosfera cultural. O jeito é entrar na luta, para lembrá-los do clima trágico, mas não apocalíptico, que hoje vivenciamos.

> "A perspectiva que desejo desenvolver [...] tem por ambição servir à revelação da formidável mudança de valores à qual assistimos neste final de século" (1997b, p. 90).

Partindo dessas premissas, cremos que se pode compreender de maneira mais esclarecedora a natureza de seus estudos e o modo como o autor veio a se situar à frente de uma tendência de pensamento pela qual, desde alguns anos, corre a crítica das "grandes narrativas" e a "redescoberta" do valor sociológico do cotidiano. Afinal de contas, limitando-se em tese a registrar uma mudança no ambiente cultural em que vivemos, ele de fato vem construindo uma reflexão polêmica e questionadora, que se mostra relevante para a compreensão do interesse há pouco readquirido pelo conceito de conduta não-racional, tanto quanto pela sua aplicação ao estudo da sociedade contemporânea.

> "A desordem que não mais culpabiliza, mas que pode ser integrada numa dinâmica; a aceitação de um aleatório, de par com a falência do imperativo da produção; o rito cotidiano que costuma haurir sua intensidade em sua efetuação efêmera – eis alguns dos rumos que parece tomar o movimento civilizacional" (1982, p. 30).

O regresso à problemática do cotidiano que promoveram profissionais, políticos e intelectuais em vários países há cerca de três décadas construiu um patamar histórico rico e variado, que não deve deixar de ser observado, mesmo agora que ressurge com toda a força o espírito de utopia tecnológica.

Apesar de enfraquecida em vários pontos, a frente que então se formou entre, por exemplo, movimento ambientalis-

ta, economia popular, moda de rua, abertura dos asilos e historiografia das mentalidades continua, noutro e talvez mais funesto plano, sendo um dado relevante na paisagem sociológica contemporânea.

O ressurgimento da consciência étnica, os fanatismos religiosos, os escândalos políticos, as violências coletivas e outros fatos do tipo, além do que revelam de negativo, são prova de que este estrato está longe de ter perdido o interesse político mundial e de que, por isso, talvez exista alguma razão entre os que, oriundos daquele momento, crêem, entre outras coisas, que vivenciamos um crescente primado do presenteísmo (culto ao presente) e que a pretendida hegemonia do hedonismo e do sentimentalismo na vida atual constituiriam sinais de uma revolta das massas na cultura e do retorno ao proscênio histórico de um outro horizonte de socialização.

Embora comedido na fanfarra e sublinhando que se trata sempre e apenas de se apontar tendências, Maffesoli (1985) com efeito não hesita em declarar que "é preciso fazer desse fato um elemento maior do discurso sociológico", proclamando-se um "espírito livre", comprometido com uma "verdadeira aventura espiritual", que "mescla intimamente pensamento e paixão" na realização do trabalho sensível mas rigoroso de "descrição da vida societal", segundo a qual, em resumo:

> "O individualismo moderno, a razão instrumental, a onipotência da técnica e o 'todo econômico' não mais suscitam a adesão de antanho, não mais funcionam como mitos fundadores ou como metas a serem atingidas... e o ideal democrático está saturado, em vias de ser substituído por aquilo que se pode chamar de ideal comunitário" (1995, p. 23).

Maffesoli pretende-se o sociólogo da pós-modernidade que procura formular hipóteses e "proporcionar pistas para reflexões audaciosas, talvez pouco canônicas, se é que se trata de aprender com profundidade o que está hoje em estado nascente [no cenário cultural]" (*Lecture de Georg Simmel*, *site* du CEAQ, Internet, p. 6).

Doravante, o chamaremos de pensador, contando nisso não só com nosso julgamento mas com sua concordância: "sinto-me antes de tudo como um pensador que tenta refletir a sociedade na sua globalidade" (apud Petersen, 1993, p. 41). Para ele, entramos em um tempo pós-moderno, no sentido que, nele, reaparece como hegemônica uma espécie de sensibilidade distinta daquela dominante até agora. A modernidade foi racionalista, historicista, ideológica e homogeneizante: prevaleciam o cálculo instrumental, a crença no progresso e a confiança no futuro. O tempo que lhe segue é, em contraponto, um tempo em que despontam socialmente, mais uma vez, o vitalismo cultural, o hedonismo cotidiano, o sensualismo coletivo, a teatralização das condutas, o esteticismo ético, a criatividade popular, etc.

> "Trata-se, noutros termos, de ver como, por meio do ressurgimento de uma nova *imago mundi*, nossas sociedades fazem de si mesmas um espetáculo. Através da explosão publicitária, pela difusão do videotexto ou das imagens televisionadas, uma sensibilidade coletiva está em vias de se afirmar de um modo que é vão querer negligenciar ou minimizar intelectualmente." (1997b, p. 81).

Depois de anos de predomínio do conceito de representação, da palavra, do utilitário, do indivíduo, do racional, do nacional, da convicção ideológica e do pensamento historicista chegou a vez da sensação, da imagem, do emocional, da agregação, da fascinação, do local, do mitológico e do cotidiano assumirem a hegemonia como formas de expressão do humano e da suposta vontade de viver junto que encarna uma coletividade.

Fazendo movimento inverso ao dos etnógrafos franceses que viraram comentaristas da pós-modernidade social, política e cultural (como Marc Augé ou Georges Balandier), Michel Maffesoli revela-se o sociólogo interessado em elaborar uma "metafísica" (1997, p. 12), para quem, ao contrário desses últimos, preocupados em descrever os fenômenos de época pelo alto e à distância, interessa o modo como o pano

de fundo arcaico da vida social é, uma vez mais, reativado nos planos da realidade ordinária e da aventura cotidiana, via as práticas de resistência e crendices míticas imemoriais mas, também, via o consumismo hipermodernista e os novos desenvolvimentos tecnológicos.

Os arcaísmos estão perdendo o caráter marginal, passando a contaminar o conjunto das práticas sociais, de modo que poucos sujeitos se podem crer isentos das mesmas, deste retorno do barbarismo.

> "O movimento *tecno*, as festas *rave* e a música *house*... são expressões culturais onde o aparato tecnológico mais sofisticado se conecta às encenações mais arcaicas: as selvas, as tribos, os nômades desenfreados, as feiticeiras inquietantes e outras figuras autênticas extraídas dos contos e lendas antigas e medievais que embalaram nossa infância senão a infância da humanidade" (2000, p. 187-188).

Qualquer que seja a implicação filosófica que se possa extrair da situação, em síntese o fato é que estaríamos redescobrindo o valor da reserva cultural oculta que nasce das estruturas orgânicas e mitológicas da sociedade, de modo que chegou-se, inclusive para os teóricos, ao momento de afirmação da "aventura banal que se vive no dia-a-dia e que se investe no presente" ([1984] 1987, p. 100).

Em meados do século passado, tornara-se evidente para muitos políticos e intelectuais que a cultura ocidental entrara em uma fase de profundas alterações em seu sistema de valores e modo de vida, ainda que não se pudesse apontar claramente qual era o seu significado, como se pode notar lendo, por exemplo, Pitirim Sorokin ([1942] 1945). Agora, começa a ficar mais definida a nova forma que está se impondo como a dominante na cultura não apenas do mundo ocidental, mas de todo o globo terrestre: ela tem seu epicentro no cotidiano e pode ser chamada, à falta de um termo mais adequado, de pós-moderna (*De la post-medievalité a la post-modernité*, *site* du CEAQ, Internet, p. 2).

As rápidas mudanças por que tem passado nosso mundo, notadamente a falência do marxismo no plano da vida intelectual, estão pondo em questão as atitudes racionalistas com que se via o tempo imediato. Os paradigmas teóricos estão ficando em descompasso com a variedade de aspectos da vida social revelados agora pelas mutações em curso nas ciências mas também na vida cotidiana, estimulando a reabilitação de perspectivas de estudo e conceitos teóricos que até bem pouco tempo encarnavam a quinta-essência do preconceito ideológico.

> "Destarte [porém], a ultrapassagem do individualismo, o retorno do mito ou do simbólico não seriam patológicos – mas traduziriam uma outra maneira de as sociedade se dizerem e se sentirem... sendo natural que tal hipótese leve a que uma abordagem mais afirmativa suceda a uma sociologia crítica" (1982, p. 27).

Depois de um período de hegemonia do pensamento cientificista e tecnocrático, estruturalista ou sistêmico na epistemologia, que não deixou de contaminar inclusive os teóricos de esquerda, como prova o althusserianismo, descobriu-se ou voltou-se, sob pressão dos fatos, à realidade imediata da vida cotidiana, para encontrar a capacidade de resistência e a predisposição a uma inventividade com as quais as pessoas comuns logram obter pequenas vitórias contra as imposições racionalistas e totalitárias da ordem social dominante. Parece que exceto para o magistério burguesista da Sorbonne, "o planejamento a longo prazo e o plano de carreira dão lugar à [procura] pela intensidade do instante" e do "vivido cotidiano" (1997, p. 177). Aqui e ali podemos ver o ressurgimento de formas arcaicas com as quais o homem moderno pode comunicar espontaneamente e, assim, encontrar sua plenitude como parte de uma coletividade (1999).

Nietzsche observara ainda no século XIX sinais de que o homem moderno estava prestes a se desvincular da herança clássico-socrática e da cultura cristã. O humanismo começava lentamente a estremecer, por obra de desejos exuberantes e

efervescentes cada vez mais difíceis de desconhecer, quando muito de recalcar. A explicação para tanto deveria se buscada em um "fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo" ([1871] 1992, p. 108-109).

Confiante que,por essa,via poder-se-ia retornar à plenitude do espírito da tragédia e às experiências dionisíacas, o filósofo revela ao mesmo tempo uma atitude crítica ao "frívolo endeusamento do presente". Ela, à primeira vista,colide com as idéias aqui apresentadas, quanto mais pelo fato desta tese estar associada à hipótese de que, além de tudo, desse modo poder-se-ia pôr em seu devido lugar "uma classe bárbara de escravos que aprendeu a estimar sua vida como injustiça".

Conforme veremos não é bem esse o caso, porém, porque a verdade do presenteísmo maffesoliano é a sagração do arcaico, e o sentido de seu projeto libertário é o de um populismo ordinário e antipolítico. Afinal de contas, a realização desse projeto coincidiria, para ele, com a dissolução do indivíduo racional e consciente (uma figura a que mal ou bem a classe de escravos referida pelo pensamento nietzschiano acabou encontrando na história) nas práticas e rituais coletivistas de uma comunidade ao mesmo tempo afetiva, mitológica e indiferenciada.

Maffesoli é o sátiro observador da cultura apolínea que vê com bons olhos e expectativa promissora a crise por que passa, parece que definitivamente, a época moderna e, com base nisso, propõe a seu leitor a seguinte ótica, como condição prévia da feitura de uma diagnose mais afirmativa e simpática desta crise:

> "O desengajamento político, a saturação dos grandes ideais distantes, a fraqueza de uma moral universal podem significar o fim de uma certa concepção da vida fundada sobre o domínio do indivíduo e da natureza,mas também pode indicar que uma nova cultura esteja em curso de nascimento" (1990, p. 16).

Diferentemente daqueles que, nessa conjuntura, sublinharam a racionalidade prática e o caráter tático da criatividade popular cotidiana,através de um exame etnográfico exaustivo dos seus modos de ativação, como Michel de Certeau (1974/1980), trata-se neste caso de explorar um veio mais teórico em discurso, profundo em termos de reflexão sociológica e engajado em compromisso moral cripto-normativo: "O cotidiano não é a resignação nem o privatismo; é, antes de tudo, uma afirmação da existência; não é o denegrido da história: é antes a história vivida dia-a-dia" (apud Petersen, 1993, p. 43).

A leitura de baixo para cima do processo social que então se delineia não se restringe a reabilitar, produtivamente, a ótica dos vencidos relativamente ao plano institucional organizado. Avança teoricamente sobre o terreno do imaginário social que os historiadores haviam começado a investigar para, nesse plano, radicalizar a contribuição por eles dada à problemática das mentalidades. Deseja-se especular sobre seus fundamentos e natureza, tomando-se uma distância temporal, embora não-afetiva, para compreendê-lo em termos que, parecem-nos todavia não somente anti-históricos mas, em última instância, ontológicos (historiais, para valermos da terminologia de Heidegger).

Conforme observa criticamente Jacques Le Goff, a historiografia contemporânea voltou-se para a temática do cotidiano de maneira lenta e envergonhada, como reação ao interesse pelas estruturas econômicas, políticas e culturais dominantes e o emprego generalizado de métodos cientificistas durante a maior parte do século passado. O resultado foi principalmente a representação em roupagem mais sofisticada de concepções que mal podem disfarçar sua condição de história pitoresca, descritiva, sem nexo e sem perspectiva que, enquanto tal, tem tão pouco valor hoje como antes a história das batalhas, eventos legais e decisões dos governos de Estado.

"O cotidiano só tem valor histórico e científico no seio de uma análise dos sistemas históricos, que contribuem para explicar seu funcionamento", conforme esse exame "já começa a despontar aliás no horizonte da investigação histórica", de forma que "conduzido com rigor, essa análise pode não só

enriquecer esse estudo, mas quiçá renová-lo" (Le Goff in *Magazine Littéraire*, 1986, p. 78-79).

A Maffesoli, porém, parece que o caminho a tomar é precisamente o oposto: à sociologia compreensiva, no sentido formista, cabe recuperar a dimensão do vivido cotidiano e do imaginário social como dimensões epistêmica e valorativamente independentes das estruturas históricas que nelas intervêm tão dramaticamente, de modo que não é por esse lado que se pode esperar qualquer diálogo construtivo entre história e sociologia (Cf. Burke, 1980).

Os bastidores desse projeto podem ser situados teórica e historicamente recorrendo, por exemplo, ao veredicto weberiano sobre as perspectivas da cultura e a fortuna do indivíduo no seio do modo de vida moderno.

Weber observa, com efeito, que o resultado do racionalismo intelectual, do mecanicismo econômico e do contratualismo político seria um progressivo desencantamento do mundo, querendo dizer com isso que, em nosso tempo, é preciso viver com cada menos ideais realmente encarnados na conduta. No futuro não nos espera a floração do estilo, mas "uma noite polar, de escuridão glacial e rudeza", da qual os que lograrem despertar, seja os que ainda tiverem o espírito vivo, seja os que, em muito maior número, se sentirem compelidos pela moda, só poderão fugir à resignação adotando uma última solução: "a renúncia mística ao mundo" (Weber, [1918] 1992, p. 152).

Maffesoli perfila-se nessa direção para romper com o discurso crítico moderno, que a nutriu baseando-se numa referência à razão e ao indivíduo (o humanismo). Para ele, estamos vivendo um momento em que, contrariamente ao diagnóstico weberiano, acontece literalmente um reencantamento do mundo (1995, p. 29). O holístico, o orgânico e o relacional estão retomando as rédeas do processo de formação social de um modo que não pode deixar o sociólogo indiferente. Basta virarmos os olhos para vida comum do dia-a-dia para notar que suas expressões mais populares revelam a presença de uma espécie de fascínio ambiental, através do qual parece que é bem a magia pagã "que ressurge no mundo pós-moderno: um mundo reencantado" (1990, p. 234).

Conforme escreve um fervoroso seguidor de suas idéias:

"Michel Maffesoli mostra que o coletivo não está condenado a ser compreendido sob o signo do indiferenciado, porque ele não é vivido exclusivamente como tal. Entre a imagem de uma totalidade abstrata onde se dissolve o indivíduo e a de uma totalidade atomizada onde ele se isola, tem lugar a imagem de uma unidade de conjunto, fundada sobre a expressão diversificada de suas partes " (Miranda, 1986, p. 131).

Significa que a cultura moderna não escapa totalmente ao intercâmbio simbólico, dependendo de relações de identidade mas, também e indissociavelmente, de relações de alteridade; e que as características organicistas do modo de vida tradicional, ao invés de fadadas ao desaparecimento, tendem, como invariantes, a se perpetuar de maneira não-dialética (pelo menos no sentido hegeliano) na contemporaneidade.

Chamando atenção para o fato de que essa situação não tem pretensão exclusivista e, portanto, o panorama cultural contemporâneo precisa ser visto de maneira orgânica e não-formal, ou seja, como um terreno em que reina uma harmonia conflitual, o pensador não parece preocupado com o caráter conjuntista, não-dialético, de sua avaliação:

"Nessa perspectiva os elementos diversos do todo social (como do todo natural) entram em uma relação mútua, dinâmica que, em resumo, torna essa labilidade sinônimo do que é vivo" (*Lecture de Georg Simmel*, *site* du CEAQ, Internet, p. 8).

Visualizando nessa confrontação entre elementos modernos e tradicionais, mecânicos e orgânicos, apenas a oposição formal, mas não a dependência recíproca dos contrários, ele parece interessado sobretudo em confeccionar "um olhar generoso que respeita as coisas pelo que elas são, e que tenta saber qual pode ser sua lógica interna... através da elaboração de uma *forma,* de um quadro, da descrição de uma ambiência" (1990, p. 10).

Antigo assistente de Henri Lefebvre na Universidade de Nanterre, o pensador colheu do mestre a preocupação com a

estrutura da vida cotidiana e o interesse pelo seu destino no mundo contemporâneo, distanciando-se dele na medida em que, por vias indiretas, acabou condenando sua atitude crítica e deixou de lado o enfoque dialético entre os planos do micro e do macro, do social e do econômico, do cotidiano e da história, que o mais velho sempre levou em conta em suas investigações.

Para este, com efeito, o percurso metódico de estudo do cotidiano, o qual lançou as bases com mais dois ou três pensadores, possui três estações. A primeira tem natureza descritiva ou etnográfica e consiste no reconhecimento, o menos mediato possível, dos elementos e dados relativos à diversidade das relações sociais e experiências de vida que têm lugar no cotidiano. A segunda etapa é analítica e histórica: através dela o investigador procura situar as origens dos dados coletados. A terceira, enfim, é interpretativa e dialética, contendo como tal a análise das relações e contradições entre os elementos descritos com seu passado, tanto quanto em sua contemporaneidade, sendo nisso muito próxima das análises culturais propostas um dia por Ernst Bloch (Lefebvre, [1968] 1982, p. 39-46).

Para o outro, trata-se, ao contrário, de adotar uma postura fenomenológica e formista, devedora sobretudo de uma leitura empática e vitalista dos escritos de Simmel. Os procedimentos são refratários à história, descritivos em discurso e relativistas do ponto de vista valorativo. Buscando fugir do esquematismo teórico, o pensador, noutros termos, envereda por caminho em que, à procura de um equilíbrio paretiano entre o lógico e o não-lógico, parte-se do princípio de que as estruturas civilizatórias se resumem em estruturas de dominação e de que não há real novidade nas histórias humanas: "de modo cíclico, presenciamos o retorno dos mesmos valores" (1985, p. 31).

Para Lefebvre, a sociedade não pode e não deve ser entendida segundo suas próprias representações, pois essas contêm um vicio de origem, passível de explicação racional, que é a falsa consciência. A reflexão histórica é necessária não

apenas para transcendê-la, como para ajuizar corretamente uma situação sociológica. Para Maffesoli, acontece desse procedimento ser o equívoco número um destes "paranóicos" que, antes de mais nada, são os intelectuais (críticos e racionalistas) (1985, p. 44). A cultura, em essência, não comporta conhecimento adequado por essa via, comprometida com o empreendimento progressista, racionalizador e uniformizante. Remeteria antes de mais nada a um fundo cotidiano imóvel, mas plástico e efervescente, que se oferece de maneira privilegiada apenas à descrição formal e apreensão empática (1983).

Em linhas gerais, tanto um quanto o outro defendem ou defenderam um pensamento libertário, mas convém não confundi-los. No primeiro caso, a crítica à vida cotidiana visa a sua superação permanente; no outro, trata-se antes de fazer o elogio de seu imobilismo perante o progresso civilizador e uniformizante. De resto, enquanto um viu no tempo presente sobretudo as marcas da ascensão do sistema (político e econômico), o outro vê nessa mesma era o tempo de seu declínio. Exatamente por isso, crê, "agora que os grandes sistemas caminham para o ocaso em meio ao drama e escárnio, talvez tenha chegado o tempo de voltarmos nossa atenção para estes fenômenos minúsculos, incoerentes, pontuais e possivelmente insensatos que constituem o essencial da estruturação individual e social [o cotidiano]" (1985, p. 86).

Lefebvre procurou mostrar em seus vários trabalhos a progressiva ascensão de um novo tipo humano, "pré-fabricado desde fora (por coações, estereótipos, funções, modelos, ideologias, etc.), mas que se crê mais e mais autônomo, usando sua própria consciência espontaneamente até mesmo na robotização". Observando ao mesmo tempo, porém, o constante "fracasso de todas essas tendências: as irredutibilidades, as contradições que nascem ou renascem, ainda que abafadas, desviadas e mal dirigidas", concluiu que não se deve esperar uma normalização absoluta da vida social, por mais que seja nesse sentido que se dirija à escalada histórica (Lefebvre, 1967).

Para o autor, a organização econômica e política do cotidiano sempre deixa um resíduo, de onde nascem as resistências e surgem as ondas de criatividade e, por aí, o próprio pensamento crítico relativamente às coações instrumentais e civilizatórias. "[Efetivamente] não há sistema único, absoluto, privilegiado, mas subsistemas; entre eles, há fissuras, buracos, lacunas. Não há convergência das formas; não chega a fechar-se seu conteúdo. O irredutível se manifesta depois de cada redução" (Lefebvre, 1968, p. 228).

Maffesoli não se mostra menos convicto da capacidade de resistência humana às coações técnicas e civilizatórias, procurando em seus trabalhos defender a idéia de que jamais se consegue nivelar plenamente o modo de vida e reduzir as diferenças societárias. Partindo de o que nos parece ser um bom *insight* crítico e hermenêutico, ainda que sem o explicar devidamente, sustenta que nossa experiência sensível,via de regra,logra se furtar às tentativas de enquadramento nos conjuntos uniformizantes e racionalizadores. Por isso mesmo, todavia, o pensador conclui que não se deve negar criticamente a imediaticidade do cotidiano como fonte de ilusões ideológicas, nem se deve jamais analisar a vida social pelo que ela deveria ser: a estratégia adequada é tomá-la apenas pelo que ela realmente é à luz da intuição sensível e da atitude compreensiva (1985).

O resultado disso é a constituição,em suas obras,do perfil de um analista preocupado em revelar a constância de certos elementos arcaicos, de natureza filogenética, que se sedimentaram através do tempo e ocorrem no plano das condutas cotidianas, sem que isso implique uma doutrina da natureza humana.

> "As civilizações podem mudar, mas haverá constantes que não variarão; e algumas destas últimas, depois de terem sido contidas, ressurgem lépidas e fagueiras, se não inalteradas como dantes" (1982, p. 176).

Porém, assim, acontece que seria preciso rever nossos juízos usuais, condicionados pelo espírito iluminista, e admitir

que hoje em dia pode estar em curso uma mudança no processo cultural, mediante a qual, como não cansa de repetir o autor, o racionalismo moderno retrocede, enquanto o mitológico afetivo ascende ao primeiro plano da sociedade.

> "O bárbaro não está mais às nossas portas, ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós. Portanto, de nada serve julgá-lo, ou mesmo negá-lo. Sua força é tamanha que ele seria capaz de a tudo submergir. Assim [...] é melhor compreendê-lo, quanto mais não seja para poder integrar, ainda que homeopaticamente, o inegável dinamismo de que ele é portador" (1996, p. 11).

A transformação do pensador em luminar de uma certa corrente dos estudos culturais contemporâneos é, em boa parte, fruto desta reavaliação das tendências em curso na modernidade avançada. A condição de representante destacado do pensamento populista entusiasmado com a efervescência do social não é algo que conquistou por acaso, quando se lê, por exemplo, sua explicação para o frenesi que, eventualmente, se experimenta no cotidiano: ao sermos "atingidos pela retransmissão dos jogos de futebol, dos jogos olímpicos ou das diversas copas do mundo". Em todos esses casos, a chave para entender o moderno está no arcaico, como viram os clássicos da sociologia: "a aglutinação diante da tevê deve ser analisada em termos de participação mágica e pode ser comparada às festas *corrobori* descritas por Durkheim" (1995, p. 83).

Georg Simmel fez notar e mais tarde exaltou o fato de que, na virada do século passado, surgiu um sentimento contra o espírito de sistema na vida e no pensamento. De certo modo, esboçou os termos da experiência pós-modernista, na medida em que esta seria tendência que:

> "por um lado, rejeita o mecanicismo como princípio universal: este é visto, na melhor das hipóteses, como uma técnica de vida, senão como um sintoma de decadência; por outro, rejeita a pretensão de que as idéias possuem uma primazia e autonomia metafísica... por serem na verdade dela [da vida] derivadas" (Simmel, in Levine, 1971, p. 387-388).

Exceto pelo elogio da técnica, tudo nesse juízo,escrito há quase cem anos,converge com o que pensa hoje Michel Maffesoli. Para ele, a modernidade está se esgotando por saturação, de modo que se trata de posicionarmo-nos contra o enfoque normativo que ela nos recomenda há tanto tempo. Chegou a hora de defender o sentimentalismo coletivo, que "começa a tomar consciência de si mesmo" não só na ação social como no pensamento sociológico (1992, p. 109).

Max Weber pode mais uma vez ser de boa valia no esclarecimento do ponto.

Segundo o pensador, os processos de ação social podem ser compreendidos a partir de quatro tipos puros e, esses, enquadrados em uma dicotomia originária do procedimento. Partindo da distinção analítica entre ação racional e não-racional, podemos identificar, entre as primeiras, os tipos racional com relação a objetivos (ação instrumental) e racional com relação a valores (ação axiológica); entre as segundas, as ações não-racionais de tipo afetivo (determinadas por emoções e sentimentos) e tradicional (determinadas por usos e costumes cristalizados) (*Economia & sociedade*, parte 1, § 2).

Mantendo em mente que a ação social concreta jamais é um tipo puro e, portanto, apenas se aproxima mais ou menos de um deles, conservando um caráter híbrido, o pensador não obstante observa que, no desenvolvimento histórico ocidental moderno, verifica-se um processo de racionalização instrumental da ação que tende a se impor em todas as esferas da vida e, assim, a estruturar seu modo de vida conjunto, provocando uma crescente limitação do âmbito das ações afetivas tanto quanto das ações racionais com relação a valores, que como tal – limitação sempre mais apertada – está na raiz de o que chamou, como já notado, de desencantamento do mundo.

A fortuna que esse entendimento tem recebido na teoria social moderna e seu entrelaçamento com as mudanças ocorridas na cultura ocidental no século recém-findo não podem ser recapitulados aqui, por mais que tenham vindo a constituir um tópico central e constante em todas as suas discussões.

Basta para fins desta exposição notar que, em meados desse século, ela foi apropriada pela Escola de Frankfurt, que reduziu seu alcance, ao propor sua crítica à indústria cultural. Horkheimer, Adorno, Marcuse e outros concordam que a civilização capitalista provocou um desencantamento do mundo e o surgimento de uma carência de imagens e valores, tendo em vista sua necessidade de mobilizar todas as forças vivas da sociedade para a produção econômica e a conseqüente mediação de todas as suas esferas de vida pela forma mercadoria.

Entretanto,observam que isso, por motivos que não cabe aqui indicar, não se dá sem uma compensação cada vez maior em intensidade e escala, conforme ela pode ser identificada no que chamaram de indústria cultural, o movimento conjugado de transformação da cultura em mercadoria e da mercadoria em matriz de cultura (Rüdiger, 1999).

Através desse processo, os homens procuram se dotar dos meios simbólicos para fazer frente a um modo de vida racional, ao mesmo tempo que os poderes econômicos nele interessados promovem, devido a sua natureza mercadológica, uma espécie de retorno à mitologia, tal como ela pode ser vista no imaginário de matéria plástica, luzes elétricas e papel brilhante que toma forma não apenas nas telas de cinema, monitores de televisão e páginas de revistas mas,mais ainda, nos corredores de shopping centers, fachadas de edifícios, cartazes publicitários e toda a gama dos bens de consumo.

Dentre os principais aspectos a destacar nesse processo está o fato de que a massificação e o irracionalismo por ele agenciados podem não significar qualquer volta ao passado ou mesmo a subsistência do primitivo em meio ao moderno mas, antes, a reativação dialética do arcaico pelo moderno.

> "A massa é um produto social – não uma constante natural; [trata-se de] um amalgama obtido com o aproveitamento racional de fatores psicológicos irracionais, e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; é o que proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união [nas condições de vida modernas]" (Horkheimer e Adorno, 1956, p. 87).

Segundo a Escola de Frankfurt, os fenômenos de indústria cultural, que estão na base do modo de vida hodierno, relacionam-se pois, primeiro, com as estruturas de ação racional da sociedade, e só secundariamente, no plano histórico, com as estruturas socioculturais, dado que sua existência não é senão um sinal de que essas vão perdendo sua autonomia e se encontram em processo acelerado, senão virtualmente acabado, de fusão com o econômico. O primado conferido a esse aspecto do processo não significa, porém, que se deva passar por alto pelos seus elementos propriamente culturais, tornados, neste contexto, irracionais e fantasmagóricos, como se pode notar examinando-se as práticas da indústria cultural no mundo contemporâneo.

Acreditamos que Michel Maffesoli situa-se nesse percurso intelectual, que se inicia com a diagnose weberiana de nosso destino na modernidade de social e prossegue, entre outras estações, com a contribuição da Escola de Frankfurt (Cf. 1982, p. 27), como o pensador que opera o giro de volta dessa problemática, retornando, com ela, para o plano em que, via Simmel, havia lhe deixado pronta, ao menos teoricamente, Friedrich Nietzsche.

A "novidade" da contribuição do autor, se assim podemos nos expressar, está em fazer a crítica da cultura ocidental moderna retroceder, metódica e filosoficamente, à época anterior a sua industrialização, numa conjuntura em que, paradoxalmente, se começa a vislumbrar os contornos de sua superação via as tecnologias de informatização. A nostalgia pela cultura popular pré-moderna é, nele, semelhante em direção, ainda que não em sentido, àquela dos que sentem a falta da cultura elevada e se esforçam por encontrá-la nas exposições de arte computacional ou nas torres de vidro e concreto armado de nossas megalópoles, não se dando conta que procuram pelo que perdeu sua força e está, como sua antípoda, em vias de desaparecimento no mundo contemporâneo.

A proposição precisa ser apresentada com cuidado porque não se trata, do ponto de vista das idéias do autor, de nenhuma volta – e nisso ele tem razão, porque realmente não há e não pode haver retornos na história.

Para ele, estaria ocorrendo, sim, uma mudança de ênfase, a retomada do primado do que jamais deixou de estar entre nós, a herança cultural arcaica, depois de um período dominado, mas não totalmente, pelo progressismo racionalista moderno – e a isso, poder-se-ía dar o nome de pós-modernidade. Hoje, Apolo sai de cena em favor de Dionísio. Destarte, não é com surpresa que se devem ler as numerosas passagens em que ele manifesta sua aprovação (seletiva) ao consumismo, às condutas e às tecnologias contemporâneas.

A perspectiva subjacente a seus escritos é pré-moderna em valores, mas formista (anti-historicista) do ponto de vista da estrutura proposicional, de modo que apenas pode ver ou lhe interessa o que mostra constância e permanência. Despertam-lhe pouca ou nenhuma atenção os processos de criação do novo e reformatação do antigo, que nos introduzem no âmbito da história. A relevância que se encontra em seus textos está, pois, no modo como descrevem a barbárie que coabita o espaço da cultura na era da civilização avançada científica e tecnologicamente. Neles se acha uma série de pistas que "permitem compreender de que modo pode haver aí uma criatividade social que está enfeudada ao modelo matemático e a seus avatares quantitativistas, economicistas e produtivistas, que dominaram nos dois últimos séculos" (1997b, p. 10).

Esclarecedores nesse sentido, eles, todavia, longe estão de serem esclarecidos em interesse, já que esse não é, segundo o autor, emancipatório: suprime-se tudo o que, no ordinário da vida cotidiana, busca a ultrapassagem de sua condição de esfera banal, degradada e, muitas vezes, oprimida e explorada. Significa que, por um lado, o esclarecimento não pode parar de avançar, mesmo numa obra que a ele resiste: embora desfigurado pobremente como boa vida, vem à tona todo o lixo da história; mas por outro, significa também que esse processo não só parece carecer de força para propor qualquer superação do existente, como se inclina à regressão, ao ratificar a renúncia da individualidade e pregar uma espécie de autocapitulação das massas perante os poderes organizados.

Como disse Adorno de Stravinski, valeria em relação ao pensador aqui enfocado o entendimento conforme o qual:

> "A desintegração do sujeito é o que proporciona-lhe a fórmula para sua integração estética do mundo; como por obra de uma varinha mágica, sua música modifica, falsificando-a, a lei destruidora da própria sociedade, a pressão absoluta, e transforma-a em lei constitutiva da autenticidade [originária]" (1974, p. 157).

Atualmente, a crítica radical se encontra em situação difícil no tocante ao ponto aqui tratado, porque não se vê como ela poderia pensar o cotidiano em um nível superior em quase todos os planos em que ele possui efetividade. Segue valendo, porém, o juízo de que furtá-lo à crítica "significa neste momento [colaborar com] a prolongação das formas atuais, profundamente degradadas, da cultura e da política, dessas formas cuja crise extremamente avançadas, sobretudo nos países modernos, se traduz em uma despolitização e em um neoanalfabetismo generalizados" (Debord, 1961, p. 3).

Maffesoli passa atestado de derrota ao pensamento progressista e certifica a conveniência do conformismo, endossando em seu exame do cotidiano o que não pode ser separado dos interesses extraordinários dos poderes estabelecidos no plano da história. Para ele, o cotidiano é sempre comum e ordinário; só a sua banalidade se revela extraordinária. A abertura de baixo para cima, por ele explorada, não tem contrapartida na procura de uma outra, de cima para baixo, da história para a vida cotidiana. Destarte, o pensador procede não apenas à legitimação teórica dos referidos poderes, cujos efeitos tão bem registra, mas ao bloqueio moral de seu questionamento, ao reconhecer como um dos privilégios do cotidiano a capacidade de viver e de amar sua heteronomia.

> "[Ocorre que] quando se identifica a própria essência da racionalidade com o positivismo, a tecnocracia, o progresso, a burocracia e a repressão, torna-se impossível considerar a condição de ser racional de outra forma que não a de uma maldição e de uma fatalidade destrutivas, às quais o homem não poderia escapar senão voltando-se para uma forma de animalidade pura e simples,... voltando a ser o animal 'nobre', que não tenta dissimular a realidade de suas motivações e instintos por detrás de utopias sentimentais e programas de reforma [das instituições]" (Bouveresse, 1989, p. 178).

Ninguém pretenderá negar aqui o quanto as reflexões do autor contribuem para esboçar os contornos e apontar a presença dos elementos arcaicos e irracionais, desde a ótica moderna, em nosso contexto vital, tanto quanto o modo como eles se condensam em diversas práticas e instituições de nossas sociedades. Discutir-se-á, sim, o esquema conceitual e interpretativo de que lança mão para cumprir essa tarefa, pois que nele, além de um inegável prejuízo ideológico, cremos que falta um correto entendimento teórico de uma problemática fundadora de nosso tempo e de nosso pensamento. A pretensão de que, por exemplo, a predisposição para o controle e domínio tenha cedido lugar ao pressentimento trágico da vida precisa ser pensada tanto factualmente quanto valorativamente.

Maffesoli está totalmente certo, cremos, em afirmar que a razão não esgota a existência, "o ser não se reduz ao pensar" (2000, p. 168). A proposição conforme a qual os fatos sociais, quaisquer que sejam, não deveriam ser julgados do ponto de vista moral ou estético,mas apenas registrados epifanicamente é,todavia,paradoxal,porque não faz senão afirmar que tudo vale. Para ele, parece não haver problema, que de fato existe, em afirmar que "tudo é bom para o observador social que, de um modo um pouco distanciado, cínico dirão alguns, constata que as ações e as paixões são portadoras do pior e do melhor" (1997b, p. 80).

O pensador enfrenta um tópico que jamais deixou de estar presente nos debates sobre a sorte da atividade cultural no mundo moderno, senão antes, pelo menos desde Nietzsche até os mais recentes pensadores das novas tecnologias, como Arthur Kroker ou Peter Sloterdjik: a problemática da dialética da razão. Toca-nos pensar se suas idéias servem para, ao menos em pensamento, reposicionar os termos de seu entendimento, enganar-se a seu respeito ou, ainda, de alguma maneira superá-la. Porém, antes, cabe examinar se e em que medida, à luz de seu próprio juízo, esse é ou não o seu projeto filosófico e sociológico.

2

Socialidade, poder e potência

Circulando pela problemática da dialética da razão, tal como foi elaborada em obra clássica por Adorno e Horkheimer, Michel Maffesoli se situa e discursa,nesta virada de século, como uma espécie de sucessor refinado dos finados Georges Bataille, Oswald Spengler e Vilfredo Pareto, ao tomar o ponto de vista de seu contrário, o arcaico não-racional, que ele reelabora conceitualmente por meio do termo *socialidade*. O pensador enxerga no movimento histórico universal tanto o esclarecimento, que reduz à empresa de hostilização da existência, quanto a vitalidade, convertida em motivo de cega e jubilosa exaltação. As sociedades são animadas por correntes variadas e contraditórias, sendo seus efeitos de interação pendulares, no sentido que seus excessos são, de tempos em tempos, compensados, e por mais que, em ultima instância, seja difícil predizer qual a sua direção e resultado configuracional.

Maffesoli, acertadamente, cremos, recusa-se a separar de maneira abstrata sujeito e objeto, fazendo notar que os princípios gnosiológicos de que nos valemos estão em relação com o contexto material que tomam a seu encargo, apesar de mal ajuizar a relação entre passado e presente que essa conexão envolve, ao dizer que, agora, no tempo presente, "não há mais uma verdade única, geral, aplicável em qualquer tempo e lugar, mas, ao contrário, uma multiplicidade de valores que se relativizam uns aos outros, se completam, se nuançam [e] se combatem" (1996, p. 95).

Em princípio válida como ajuizamento da situação com que nos defrontamos cotidianamente, essa idéia peca em sugerir que houve um dia em que, nesse plano ordinário, não foi assim na maior parte das vezes, tanto quanto que, dessa situação atual, dever-se-ia tirar a conclusão que ela é um parâmetro adequado para pensarmos a atualidade. O relativismo é ele próprio relativo. Em vista disso, precisamos distinguir tanto quanto conservar a ligação entre a realidade cultural e seu entendimento reflexivo, mantendo em mente a idéia de que, embora de fato haja um politeísmo valorativo e um pluralismo epistêmico em nosso meio, isso não quer dizer que não se possa coordenar racionalmente a pesquisa do bem comum ou postular um conhecimento capaz de ajuizar verdades universais.

Trata-se de um ponto relevante para se examinar com maior lucidez a estrutura e sentido do conceito de socialidade com o qual trabalha e que, em vários sentidos, revela-se devedor da crítica da cultura e da filosofia social dos pensadores acima mencionados.

Referindo a Bataille de modo que, grosso modo, também valeria para os demais, Habermas observa em suas conferências sobre o pensamento crítico anti-moderno que aquele "desenvolveu pela primeira vez o conceito de 'heterogêneo', conceito que abarca todos elementos que se opõem à assimilação das formas de vida burguesas e às rotinas cotidianas [racionalizadas]" (Habermas, 1990, p. 202).

Aparentemente, o conceito de socialidade é herdeiro ou parente próximo dele e de outros do gênero, como inconsciente coletivo (Jung) ou, mais recentemente, o de intercâmbio simbólico (Baudrillard). Afinal, também a heterogeneidade e seus derivados, como é o caso dos conceitos referidos, servem a seus criadores para invocar não tanto as forças extáticas do devaneio, do onirismo e do instintivo natural mas, antes, as forças vivas do viver em comum, contra os imperativos de nosso utilitarismo moral, da democracia política e do pensamento cientificista.

Encarnam-se neles a esperança até agora frustrada de um recomeço radical, capaz de explodir todos os níveis da vida social e nos projetar para além da ordem histórica conhecida até a presente conjuntura. Embora o progresso do processo civilizatório enseje o surgimento de novas partilhas e discriminações, neles todos não deixa de bater o anseio por uma situação radicalmente distinta, que tem paralelo na espera de um novo *Ereignis* heideggeriano ou no totalmente outro, do qual falava Horkheimer.

O predomínio da racionalidade instrumental, que reifica a cultura humana, jamais é completa, só abusa pela metade, estando sempre assombrado pela tempestade que é, no caso em foco, a chamada parte maldita; isto é, um elemento antropológico primário, que faz com que o homem supere a morte por meio da geração de excedentes que, cedo ou tarde, precisam ser destruídos para justificar à consciência a necessidade de sua penosa reprodução.

> "Nesse ponto [de fato] preparam-se imensas dilapidações: após um século de povoamento e de paz industrial, tendo sido encontrado o limite provisório do desenvolvimento, as duas guerras mundiais ordenaram as maiores orgias de riqueza – e de seres humanos – registrada pela história. [...] Queira ou não, o homem é, de todos os seres vivos, o mais apto a consumir, intensamente, luxuosamente, o excedente de energia que a pressão da vida exige das incandescências conformes à origem social de seu movimento" [!] (Bataille, 1975, p. 75).

Correlato atualizado dessas noções, a socialidade igualmente procura dar conta da heterogeneidade que representa, para a ordem social, os momentos cotidianos de ruptura e fascinação, em que as categorias racionais, estruturadoras do sujeito, se desagregam e, assim, possibilitam o surgimento de uma série de experiências na maioria das vezes banais em conteúdo, mas tremendamente intensas do ponto de vista emocional para os que por ela passam. Afinal,encontra-se em suas expressões e formas uma fonte de ação "muito mais forte que a moral universalista e longínqua: a dos direitos do

homem, da política, do contrato social, da cidadania e democracia, próprias de uma modernidade agora obsoleta" (2000, p. 225).

Ninguém negará que os contextos mediadores, as ênfases e acentos são por certo distintas. Segundo Jean Baudrillard, por exemplo, a figura do intercâmbio simbólico é, modernamente, expressão de um pensamento utópico e não-dionisíaco, porque "só a nostalgia engendra utopias fusionais" (1976, p. 220). No presente caso, deseja-se que os processos fusionais e dionisíacos não só estão em curso, mas deixaram de ser utopia no plano do espetáculo cotidiano (1979b, p. 64-78). Ninguém negará, por outro lado, porém, que seus motivos essenciais e sentido gnosiológico são os mesmos, estabelecendo uma linhagem sobre a qual será preciso voltar a falar, na conclusão, quando fecharmos nossa análise crítica das idéias de Maffesoli.

Em todos os casos, a referência teórica fundadora da análise é fornecida pelo que, de certo modo à margem dos poderes instituídos racionalmente, determina o primado da magia cotidiana e permite ao homem comum submergir na experiência fluida da existência imediata e banal, afirmando-a perante seus representantes civilizatórios. Em que pese suas distinções, trata-se num e noutro caso de fornecer, já que chegou o momento, alternativas à hegemonia do sujeito racional e dos sistemas de poder por ele organizados. Em suma, todos "estão empenhados em se evadir do cativeiro da modernidade, do universo da razão ocidental, triunfante à escala da história universal" (Habermas, 1990, p. 202).

Detendo-nos em Maffesoli, precisamos antes de mais nada esclarecer um pouco mais o que entende por socialidade. Para o autor, conviria, em primeiro lugar, distinguir entre o *societal*, que diz respeito às formas elementares de vida em sociedade, e o *social*, enquanto forma tipicamente moderna dessa determinação da existência ou campo ontológico. Posto isto, tratar-se-ia de entender que, no fundo da primeira e, portanto, convivendo com a segunda, perfila-se a figura da *socialidade* (1983, p. 67-68).

Denominada de relação social em alguns trabalhos, a socialidade é o que, opondo-se à ação racional, constitui a conduta de massas: enquanto categoria sociológica

> "não é [pois] uma pura transparência, uma comunicação sem falha e sem mistura, um coletivo unânime e sem conflito, mas, ao contrário, um misto de obscuridades vividas e de luminosidades intuitivas, um misto feito de 'quases' grosseiros e de sofisticadas elaborações [simbólicas]" ([1984]1987], p. 84).

A socialidade é, noutros termos, uma estrutura ou forma fundamental, fragmentada, multidimensional e polifônica, que atravessa a realidade social de ponta a ponta; trata-se de uma estrutura antropológica primária, na qual se enraízam certas experiências essenciais e o imaginário coletivo; é o que percorre toda a vida social, desde seu início e, como tal, é anterior a qualquer outra; resumidamente: é o elemento fundador da sociedade (Cf. 1979b, p. 74).

Nas palavras do autor, o conceito procura dar conta do

> "estar-junto fundamental que, ao lado dos elementos mecânicos e racionais, que estão na base do contrato social, integra todos os aspectos passionais, não-racionais, senão francamente ilógicos, que estão também em ação na natureza humana" (1996, p. 182).

Em contrapartida, a razão remete ao projeto econômico, político e moral de planificação, controle e administração da vida social, que surgiu em função de determinadas circunstâncias históricas do mundo ocidental, mas está ligada a uma segunda estrutura fundamental da sociedade: a estrutura do poder.

Convém, portanto, ver a sociedade como uma realidade que compreende, basicamente, duas formas ou ossaturas essenciais: o poder e a socialidade.

> "O primeira culmina na racionalização da existência, cuja expressão mais completa é a tecnoestrutura contemporânea. A segunda permanece e exprime, de várias maneiras, a irreprimível e misteriosa vontade de viver de toda a existência individual e social" (1979b, p. 12).

No percurso através do qual se articula e se desenvolve a reflexão sobre esses conceitos, o primeiro momento corresponde à análise do poder. Parte-se da idéia de que o racionalismo, sobretudo o ocidental moderno, empenha-se em sufocar e excluir vastas porções da vida. A postura puramente intelectual diante da vida limita-se a calcular, discriminar e uniformizar a existência dos seres, coisas e pessoas, ao buscar de forma paranóica uma explicação última (classe, raça, mercado).

> "Em seu sentido mais simples, ela separa o que é suposto ser o bem ou o mal, o verdadeiro do falso e, por isso mesmo, esquece que a existência é uma constante participação mística, uma correspondência sem fim, na qual o interior e o exterior, o visível e o invisível, o material e o imaterial entram numa sinfonia – seja ela dodecafônica – das mais harmoniosas" (1996, p. 30).

Em *Lógica da dominação* (1976), o pensador retoma programa proposto por Lefebvre (1968, p. 99) e caracteriza as principais formas que conduziram à formação da tecnoestrutura moderna e à planificação da sociedade, encontrando sua chave no processo produtivista de racionalização da economia, há muito diagnosticado por Weber. O desencantamento do mundo promovido pelo avanço da razão instrumental na economia, política e sociedade postula a instauração de uma estrutura redutora do modo de ser do homem.

> "Considerando-se como patológicas ou primitivas as formas que não se submetem a esse esquema, [todavia] somente se faz preparar o terreno a estilhaçamentos que estão na medida do endurecimento da categoria [pretensamente] protetora" (1976, p. 143).

A racionalidade produtivista e a política liberal rompem as estruturas orgânicas das comunidades tradicionais, convertendo as pessoas simples em indivíduos conscientes, educados pela disciplina industrial e mobilizados pelo Estado moderno: elas formam a matriz do que o autor vem a chamar, passando por alto critérios políticos convencionais, de sociedade de controle.

Como ele dirá num escrito redigido um pouco mais tarde:

"Digamos, em resumo, que o contraditório, o aleatório, o fantástico e a pluralidade devem ser doravante reduzidos. O indivíduo, senhor de si mesmo como do universo, é um átomo num social asséptico e secularizado. O controle social, assim levado a termo, de maneira extensiva ou intensiva, tende a substituir a solidariedade orgânica de base por uma tecnoestrutura mundial, realizando abstratamente a coalescência perdida. A correspondência cósmica e societal cede, então, lugar a uma comunicação social cujo absurdo parece ser inútil pormos aqui em destaque" (1982, p. 99-100).

A novidade da análise está no modo como ele situa o socialismo neste processo, mas principalmente na tentativa de mostrar como as formas de organização do movimento operário praticadas pelos partidos e sindicatos foram, por um lado, veículo do esvaziamento de sua capacidade de negação da razão instrumental e, por outro, de sua adaptação à lógica da dominação que se configura na modernidade.

A formação do proletariado foi acompanhada de uma série de revoltas e manifestações culturais autônomas, nas quais se expressaram uma crítica em ato ao avanço do racionalismo produtivista e a violência da dimensão utópica da sociedade.

Porém, acontece que, passado seu momento emergencial e espontâneo, isto é:

"Desde o fim do século XIX, essa violência está canalizada pela direção oblíqua particularmente rígida da organização e rigidificação do movimento operário que, por isso mesmo, se torna um elemento da aceitabilidade da civilização industrial e do produtivismo" (1976, p. 155).

Maffesoli critica essa civilização de maneira descritiva bastante rica, assinalando o modo como, em sua aparente sobriedade, ela tende ao excesso (ao racionalismo) e, assim, a se desregrar e a desregrar o todo social, "até matar a vida" (1992, p. 64). Segundo os autos do processo, o principal crime por ela cometido é o de tentar, com todos os efeitos negativos

que, por suposto, se conhece bem, assimilar "a anarquia da vida" e "substituir o politeísmo dos valores pelo monoteísmo do utilitarismo" (1992, p. 47).

Em seguimento a essa análise, o pensador estabelece o estudo do processo de racionalização da sociedade, mediante tratamento mais específico do seu produtivismo e da burocracia. O objetivo é salientar as características de suas formas de poder. No seu bojo, principalmente no capitalismo corrigido pelo socialismo de Estado, encontramos, ele nota, um controle social requintado, dirigido por uma ideologia do bem-estar e da felicidade, que confunde segurança com domesticação e procura penetrar em todos os domínios da vida. Em conclusão, o autor procura mostrar como o individualismo igualitário nascido com essas formas termina gerando seu contrário no contexto da sociedade de controle, na medida em que naufraga em meio à massificação uniformizada, ou seja, àquilo que o autor chama de totalitarismo.

O totalitarismo seria, com efeito, o reino do empreendimento difuso e autoritário da unidimensionalização do conjunto das atividades sociais, na qual cada um de seus elementos e integrantes é desprovido de sua complexidade vital, sendo somado numa entidade abstrata e indiferenciada, cuja uniformidade se presta ao domínio pela razão (1979a, p. 206-246).

A preocupação central do autor desloca-se, nessa conjuntura teórica, para paragens mais distantes do que aquelas vividas pelo proletariado, mas não se fixa na figura do indivíduo como fim, voltando-se para a variedade das formas de vida populares e cotidianas. Na verdade, trata-se de retomar o núcleo da crítica da razão instrumental em chave micrológica, na qual não se acrescenta grande novidade, não fosse a adoção de um entendimento valorativo anti-humanista, em que se assume o ponto de vista tradicionalista partindo de uma inversão de sentido da idéia de solidariedade orgânica.

Conforme se sabe,Emile Durkheim classificou as sociedades em dois tipos, baseando-se no modo como se organiza sua divisão do trabalho. A solidariedade social se transforma

no curso do processo histórico, passando de uma forma mecânica e tradicional, a outra, orgânica e contratual, através dos avanços que se verificam na divisão de suas atividades produtivas. O predomínio do tipo tradicional, segmentário e mecânico corresponde às sociedades com baixo nível de especialização vocacional e limitada diferenciação entre seus poucos estratos ou camadas.

Posteriormente, o progresso das atividades produtivas enseja uma crescente especialização individual e diferenciação social, que leva ao contínuo desaparecimento dessa forma de socialização. Rompidos os laços que mantinham as pessoas presas umas as outras, verifica-se o florescimento da consciência individual e a paulatina tomada em suas mãos dos princípios de conduta social, de modo que se engendra um novo tipo dominante de socialização, marcado pelo cálculo racional, a igualdade de chances e a correlação orgânica de virtualmente todas as atividades (Durkheim [1893] 1976).

Maffesoli retoma esse esquema praticamente sem mudar seu conteúdo, com exceção da ordem da nomenclatura, a fim de encaixá-la em sua reflexão sobre o presente. Para ele, convém reservar o termo solidariedade orgânica às formas sociais pré-modernas e, portanto, menos ou não-racionais do ponto de vista instrumental. A expressão solidariedade mecânica se encaixa melhor na remissão às sociedades em que predomina o racionalismo moderno. Destarte, parece mais adequado passar ao largo do evolucionismo que as originou e fazer as expressões designarem, respectivamente, as esferas do social e de o que chama de socialidade (1982, p. 17).

Posto isso, trata-se então de mostrar como o processo de racionalização sufoca a socialidade e provoca uma progressiva anemia da sociedade, conforme havia sugerido o autor no trabalho precedente. O projeto de salvação da alma cristão, o espírito iluminista, a filantropia burguesa, o socialismo de Estado e a previdência social pretendem, como forças antitrágicas, fazer o bem e livrar-nos dos males da sociedade. A racionalização logra

> "centrar de novo a dinâmica social no interesse e na felicidade (e seus diversos antropocentrismos que são o lucro, o poder, o desejo, o consumo, etc.),em oposição a tudo que, numa estruturação do simbólico, remete ao gasto, ao excesso, à perda, à reversão, em suma, à fluidez da socialidade" (1979a, p. 170).

O resultado porém é o inverso. De início, podemos "constatar uma ampliação da integração da anomia, seja no controle social direto, seja nos diferentes mecanismos que confirmam esse controle" (1979a, p. 35). Depois e em cada caso, verifica-se o retorno do reprimido e a aparição de malefícios e catástrofes ainda maiores do que aquelas que se desejava solucionar. O racionalismo progride até o momento que as forças orgânicas reagem com toda a força e se vingam, fazendo-o exacerbar-se e subir aos extremos, donde as explosões perversas e destrutivas que vitimam toda uma coletividade.

> "Pela imaginação, inaugura-se aquilo a que se pode chamar uma luta contra a renúncia, que de maneira confusa ou truncada continua a ser essencial no processo de socialização" (1976, p. 71).

Maffesoli não chega a nos dizer como nem por que isso acontece no processo histórico, muito menos de onde vem o padrão por ele postulado. Leitor de Heidegger, parece contente em sustentar um discurso de natureza historial, no qual todavia falta o cuidado que teve o mestre em não determinar um conteúdo concreto ou ontológico. Para ele, o movimento histórico alterna momentos de supremacia do racionalismo político, econômico e ideológico e momentos de supremacia do querer viver em comum banal e cotidiano. Depois de séculos de predomínio dos primeiros, estaríamos assistindo à volta do pêndulo e a uma nova ascensão das expressões vitais de natureza socialitária.

Como ele dirá mais tarde, passando por cima de sua declarada neutralidade axiológica, "o saber ligado à 'razão instrumental' é um saber ligado ao poder", enquanto "o saber ligado à 'razão sensível' é um saber ligado à potência e à so-

cialidade". Portanto, o problema para o pesquisador bem posicionado é o de possibilitar que "o conhecimento, deixando de lado o poder e sua *libido dominandi*, possa ficar atento à potência popular, ao seu lento crescimento e à sua irredutível postura" (1996, p. 14).

A reconstrução do percurso analítico seguido pelo autor revela claramente o desenvolvimento de um raciocínio cada vez mais matizado relativamente à marcha do processo de racionalização. Apresentado em termos críticos muito duros, quase apocalípticos, em seu início, pouco a pouco adquire nova direção, ao cabo da qual acabará por reconhecer neste processo apenas uma representação ou projeto ideológico. Na realidade, observa, o universo totalitário é atravessado por fissuras e abalos,porque o poder e a *ratio*, em última instância, não podem vencer a potência social, essa é condição daqueles e, faríamos bem em notar de nossa parte, a verdadeira base da vida humana em coletividade. Queiramos ou não,há sempre,na história,"um retorno do reprimido,que se manifesta sempre e é uma critica em ato da pretensão universalizante e totalizante do racionalismo e do progresso" (1979a, p. 173).

O capítulo que escreveu sobre a lógica da revolução é bastante ilustrativo desse raciocínio.

A Maffesoli não é estranha de todo uma reedição da tese sobre a corrente de ferro que prende as revoluções, tal como defendida por homens como Pareto, Mosca e Michels. Conforme a análise histórica comprova, as revoluções são parte da lógica da dominação, consistem em meios de circulação das elites e visam basicamente regenerar uma forma de poder enfraquecida ou degenerada. O poder gera sempre poder, não pode ser dialetizado em seu contrário. A revolução, enquanto momento privilegiado dessa dinâmica circulatória, todavia não se concebe e realiza sem o recurso às massas e, assim,à potência social de um modo que transcende o pretendido pelo conservadorismo burguês de inícios do século XX.

Os surtos revolucionários despertam todas as forças ocultas da socialidade, como provam seus conteúdos sagrados, seus mitos, seus simbolismos, seus furores e suas violências.

> "Na revolução, há reativação periódica e nutritiva dos mitos da dinâmica social (força), e é aí que tomam parte a festa, a violência, o caos, a *ubris*, a ruptura e por isso verificamos todos esses elementos em mistos variáveis em todos os fenômenos revolucionários" (1979a, p. 73).

A revolução é um fenômeno recorrente não só no sentido em que renova o poder, mas também porque, liberando todos os impulsos do imaginário social, procede a uma nova fundação simbólica da sociedade. Nela se conjugam a renovação do poder e a renovação da socialidade; por isso a revolução se comporta sempre segundo um modelo de revés: por um lado, aciona uma violência fundadora, vinda das massas, que reativa e revigora a socialidade; por outro, conserva uma continuidade que, articulando-se na forma de poder político, reprime cotidianamente a expansão da potência social (1979a, p. 98).

De qualquer modo, o fenômeno nos fornece argumentos para reconhecer na vida social a forma de um tempo cíclico, em cujas fases predominam alternadamente o totalitarismo do poder ou a potência da socialidade, sem exclusão absoluta do pólo contrário em cada momento, na medida em que ambos são estruturas constantes, embora não igualmente fundamentais, na vivência do processo histórico pela humanidade. Existe na história pois "um movimento cíclico: o que estava em vantagem numa dominante prometeica cede o passo, em contraponto, para o valor precedente. É a eterna luta do 'regime diurno' e do 'regime noturno' no imaginário social", como diz o próprio autor, valendo-se de expressões de Gilbert Durand (1982, p. 58).

Em última instância, a proposição não significa senão que a *ratio* e a socialidade se encontram relacionadas dialeticamente na dinâmica entre poder e potência.

"Não obstante as imposições mortíferas, as normas e o dever-ser, em suma, apesar de tudo a que reprime a expansão natural, observa-se a persistência social que se exprime de múltiplas maneiras. É o que nos leva a resultar, no que parece mais sujeito ao totalitarismo, os elementos de resistência como outros tantos elementos da socialidade. [...] Existe um misto complexo, no qual se imbricam estreitamente a destruição e a vida, a retração e a expansão, o poder e aquilo que o ultrapassa, misto esse que determina e institui a tessitura social" (1979a, p. 17).

A socialidade carrega consigo uma potência que é anterior ao poder e não se deixa reduzir à razão: por isso, não cabe falar em sociedade mas, sim, em violência totalitária. A hipótese que a história nos sugere e o autor formula nesse momento da pesquisa é, pois, a do predomínio da potência sobre o poder. A socialidade, enquanto recusa do primado desse último, é o princípio estruturante da sociedade (1979a, p. 39).

Nessa perspectiva, descortina-se uma segunda etapa nas investigações do autor, na qual ele procede à análise das formas e rituais que expressam essa socialidade fundamental, "uma vivência coletiva que, no final das contas, ri de todos os imperativos morais, políticos ou econômicos editados pelos poderes arbitrários e abstratos" (2000, p. 74).

Em *A conquista do presente* (1979b), por exemplo, trata-se de precisar a localização dessa estrutura originária nas práticas cotidianas, no plano coletivo e no tempo presente, enfatizando-se as características que permitem apreendê-la como fundo de sentimentos, imagens e paixões e, portanto, como rede cultural que desconhece as diferenças de classe, o tempo linear e as grandes organizações. Para o autor, podemos reconhecê-la nas festas, nos jogos, nas cerimônias, na cozinha, no sexo; enfim, em todos os rituais cotidianos nos quais se encontra um movimento de teatralização da vida cotidiana das massas perante os poderes organizados.

A *teatralidade* consiste com efeito numa figura privilegiada através da qual a socialidade se expressa e que se mostra a nossos olhos "na duplicidade mais ou menos consciente que

os indivíduos aparentemente integrados na ordem social preservam um tanto para si e que lhes permite sobreviver às várias imposições dessa ordem" (1979b, p. 66). Trata-se, resumidamente, de uma forma orgânica e essencial, marcada por vários aspectos, entre os quais o autor cita a capacidade de mobilização inconsciente, o gosto pelo fantástico, o culto às imagens, a moral dupla, a apatia política, a reversão hierárquica de papéis, o princípio lúdico e tudo o que permite ao coletivo se desviar em relação aos valores oficiais e relativizar a dominação que sofre nesse cativeiro que é a história (1992, p. 189-190).

> "A astúcia, apesar do que pensavam os críticos do século XIX, não está ao lado de uma história impessoal e transcendente, ela é feita de atitudes e situações cotidianas, é ela que, de alguma forma, permite a resistência" (1979b, p. 120).

A teatralidade é o que permite ao homem comum, elemento da massa, viver como um camaleão em meio aos perigos que o cercam e como um pagão em meio aos deuses que nele mandam; é o que permite que se aproveite tanto de sua divisão quanto de seus favores: é assim que ele obtém concessões, "é nisto que reside o princípio de sua força" ([1984]1987, p. 120).

Em *A sombra de Dionísio*, trata-se ao invés de se descrever esta forma ou "alegria demoníaca de viver" que podemos chamar de *orgiasmo* e que se caracteriza pela circulação coletiva dos afetos e das paixões, ao funcionar como elemento de resistência do social ao princípio de individuação, ligado, como vimos acima, à lógica da dominação. Nas festas, no sexo e na embriaguez, entre outros rituais, manifestar-se-ia com efeito um hedonismo regido pelo excesso, o gasto e o culto do presente, que colide com o produtivismo, o individualismo e o finalismo desejados pela ordem dominante.

> "As orgias que inauguram [tantas situações] mostram que o afastamento em relação às normas é índice de uma fantasia cósmica, que faz da morte e da vida uma globalidade dinâmica. Ultrapassando-se limites puramente convencionais, atinge-se e

vivencia-se o limite antropológico, fazendo de cada indivíduo um cosmos em escala reduzida, um microcosmo que possui, usa e abusa de uma grande variedade de potencialidades" (1982, p. 70).

Como Otto Gross há cerca de um século, o pensador parte da premissa de que a sexualidade polimorfa é agenciadora de uma comunidade contracultural mais abrangente e dinâmica, pelo fato de suspender as exigências éticas racionais que, para o primeiro, prejudicariam a saúde psíquica do indivíduo e, neste autor, vitimariam a vontade de viver coletiva. Enquanto exemplo dessa forma social, a prostituição repõe ritualmente em circulação "o sexo que tende a se privatizar" (1997b, p. 39). Através das práticas e rituais orgiásticos, verificar-se-ia uma liberação do imaginário social, que se desvia das exigências que lhe coloca a razão para nos dar a socialidade em sua plenitude; por mais que, no final, tudo não sirva senão para realimentar o poder estabelecido.

"A desordem reanima, não raro, a ordem estabelecida, mas nem por isso o dispêndio orgíaco deixa de ser a expressão desta sabedoria popular que, nada tendo a perder com isso, procura viver seu presente da melhor maneira passível" (1982, p. 170).

De todo modo, a embriaguez, o excesso, a libertinagem e a perversidade cotidianas são condutas que convém ver com generosidade, dado que remetem à matriz comunitária do viver em comum e, portanto, às fontes da vida em sociedade. A pretensão dos poderes organizados em liquidá-las baseia-se em um equívoco, pois é de fontes desse tipo que emergem os próprios movimentos de sua renovação. Em todos eles, encontramos não excrescências a serem eliminadas do organismo social, mas expressões singulares de onde nasce a fecundidade societária (1985, p. 53).

A concepção claramente agonística e aporética da dinâmica social que nasce desses estudos é explicitada ainda mais fortemente na obra que o autor dedica ao lado "positivo" da potência social: a *violência fundadora* ou *simbólica*. A característica essencial dos tempos modernos teria sido a racionaliza-

ção da sociedade e a domesticação do homem, que conduziram a uma assepsia da vida através de sua uniformização. A brutalidade de tantas manifestações culturais contemporâneas sinalizaria o retorno, sob formas às vezes emocionais, às vezes sanguinárias, da relação originária entre homem e natureza.

> "Desde o fluxo vital oriental ao corpo suado das festas tecno pós-modernas, passando pela celebração mediterrânea das touradas, há qualquer coisa de bestial que está em jogo, mas uma bestialidade que, [nesses casos], revela-se domesticada, ritualizada e, portanto, produtora de cultura" (2000, p. 171).

Maffesoli obviamente se vale do termo "violência simbólica" para seguir uma tradição que se inicia em Durkheim, Sorel e Mauss, até chegar a, entre outros, Jean Baudrillard. O objetivo primeiro consiste em mostrar que as revoluções, revoltas, levantes e outras violências sociais que pontuam a história sinalizam o fato de que o poder político se origina da potência popular. Os processos só tomam corpo porque, em última instância, "a emoção de estar junto toma a dianteira, embaralhando todas as instituições e estruturas estabelecidas" (1995, p. 151).

A socialidade manifesta constantemente em seu movimento uma série de violências, na qual se processa uma reativação simbólica da circulação social das coisas, das paixões e das pessoas. Nos saques, verifica-se uma reapropriação coletiva das coisas apropriadas de modo privado; nos tumultos e excessos das festas, repõe-se em circulação as paixões forçadas a se retirar à vida íntima; nas diversas situações de violência cotidianas, como brigas e arruaças, manifesta-se, em suma, uma violência que revigora a potência social e o querer viver da coletividade.

O pensador é, como de hábito, lúcido o bastante para não alimentar ilusões sobre os fenômenos, reconhecendo, como reconhece para o caso das artes de massas, seu caráter bárbaro. Ele observa que, nessas situações:

> "o prazer de gozar o mundo se faz acompanhar do prazer de destruir, opondo-se pois ao querer viver existente de modo latente. Donde as explosões pontuais de destruição, cuja atualidade não é avara e que traduzem bem a dialética entre construção e destruição, que [note-se: para ele] é a própria expressão da vida no que ela tem de soberana" (1997, p. 125-126).

A violência fundadora estaria pois ligada a uma força imaginária, que pode aceitar um regime de dominação, diluir-se pelo corpo social, ou ainda voltar-se destrutivamente contra as pessoas e instituições, destacando-se dos procedimentos de legitimação da autoridade estabelecida: de todo modo, só "então que começa o político" (1992, p. 28).

Nesse sentido, sugere-se que revisemos nossa maneira de considerar a violência: não se trata, no caso, de uma excrescência da civilização. Pelo contrário, a violência, no fundo, é uma forma arquetípica da socialidade, que não deixa de fomentar as dissidências que, vez por outra, se insurgem contra os códigos e representações dominantes na sociedade. Nessa forma, encontram-se as fontes que, periodicamente, renovam as manifestações de ruptura e exaltação do caos que, podendo chegar às vezes à violência sanguinária, regeneram o fundo primordial, diverso e indiferenciado da socialidade, tanto quanto os poderes e instituições dominantes organizadas de uma sociedade.

O paroxismo resignado e secretamente cínico das análises do autor não pode ser maior do que em passagens como a seguinte:

> "O trágico [coletivo] alcança seu ápice quando se sabe das esperanças, entusiasmos, energias que formam a coisa pública; sem esquecer o sangue que, muito freqüentemente, não deixa de fecundá-la. Tudo isso porém é pouca coisa face a esse princípio de realidade que faz com que um pequeno número que sabe [das coisas] possa manipular a maioria para assegurar, fortalecer ou tomar o poder" (1992, p. 57).

A conclusão das análises só pode ser, como mostra muito bem o pensador, a de que os excessos de poder estão ligados

ao núcleo primitivo e imemorial do qual provém o político. Acontece ainda hoje que essa esfera está dominada por conteúdos arcaicos de todo o tipo, conforme se pode ver no interesse e vibração com que explodem os escândalos envolvendo homens públicos, tanto quanto na maneira como eles são acompanhados pelos meios de comunicação (1992, p. 49-61).

Na verdade, estaria havendo, como dito antes, um reencantamento da vida social, após séculos de racionalização, através do qual, à crescente primazia do elemento arcaico, corresponderia uma mudança na concepção do tempo, o retorno da idéia de duração e do sentimento imemorial de eterno retorno na ordem de todas as coisas. A modernidade tardia seria pois um momento em que, seguindo a ressurreição do arcaico, "o tempo linear, o tempo do cálculo, o tempo mecânico da produção industrial e do relógio-ponto, o tempo dramático, homogêneo e o vazio, cede passo à descontinuidade dos instantes vividos: à duração" (2000, p. 73).

O problema todo, como veremos, é a parcialidade desse julgamento, em si mesmo correto do nosso ponto de vista. O político, por mais que seja assim, não deveria ser a isso reduzido. A pesquisa histórica mostra que várias exceções – mais ou menos – desmentem sua pretensão holística. Contudo, não é só isso: existe ainda – como prova em contrário dessa pretensão – o fato de que várias idéias surgidas ao longo da história ocidental moderna, sempre que encontraram pessoas com a coragem para delas servirem-se, podem se tornar e de fato se tornam emblemas ou sinais de uma vontade de mudança para melhor no exercício não do poder, mas de algo que o passado arcaico desconheceu e que nós viemos a chamar de cidadania.

De todo modo, passando em revista os principais textos escritos pelo autor sobre a matéria, importa notar o fato de que, segundo seu modo de ver, o racionalismo e o poder passam por um processo de saturação, originário das fontes da vida em comum, e que, em vista disso, nossa época "anuncia[ria] o fim de uma visão social dominada pela política projetiva, a administração planificadora e racional e a economia puramente contábil e utilitária" (1992, p. 68).

3

Excurso sobre o conhecimento comum

O conhecimento comum [1985] representa, na trajetória do pensador em foco, o momento de explicitação de seu discurso do método. A proposta do trabalho é esclarecer os fundamentos e premissas metodológicas, o chamado quadro de referência em que se move a reflexão maffesoliana. A contemporaneidade não permite mais, crê o autor, que entendamos a vida usando meios que, por mais valiosos que tenham sido no passado, caíram em esclerose, junto com os sistemas de vida modernos.

> "Vivemos um momento dos mais interessantes, em que a notável expansão do vivido convida a um conhecimento plural, e em que a análise disjuntiva, as técnicas de segmentação e o apriorismo conceitual devem ceder lugar a uma fenomenologia complexa, que saiba integrar a participação, a descrição, as histórias de vida e as diversas manifestações dos imaginários coletivos" (1985, p. 244).

A sociologia cientificista moderna peca seja pelo caráter normativo, que a transforma em catálogo de prescrições, seja pelo caráter político, que a converte em farol da ação social, "considerando de maneira arrogante o bom senso popular ou a sabedoria prática que estruturam o conjunto da sociedade" (1983, p. 63).

A sensibilidade teórica a seguir seria antes a que permite apreciar "a beleza da aparente desordem social", "manifestar

nosso consentimento com isso" e "sublinhar o seu aspecto complexo, a sinergia dos diversos elementos que a compõe" (1997b, p. 80). Aprovemos ou não, o fato é que "a verdadeira vida" reside na prática cotidiana da coletividade. Destarte convém ver que "o puritanismo", "a cólera" ou "o medo" acionados pelos pensadores e publicistas hegemônicos "são, na maior parte das vezes, meros lamentos inconscientes da análise intelectualizada" ("Da pós-medievalidade à pós-modernidade", Internet, *site* du CEAQ, p. 4).

A postura do clérigo letrado que lhe subjaz é viciada por pretender estudar a vida social a partir do pretenso dever-ser, ao invés de o que ela é realmente. A postura normativa é supervalorizada em comparação com a simples constatação do vivido social. O espírito que nela reina é o de uma seriedade falaz, que vitima a maioria dos que se ocupam – negativamente – com o cotidiano. O conhecimento social estabelecido se defende asceticamente de suas origens mundanas, negando-as no sentido moral, político e filosófico. O resultado é "um moralismo intelectual, que marginaliza ou estigmatiza a dimensão estética" (1997b, p. 77).

Considerando que os tempos sempre retornam, trata-se, na empresa de compreensão de o que está ocorrendo, menos de se fazer uma sociologia pós-moderna do que construir uma sociologia da pós-modernidade. A reflexão sobre o cotidiano que é preciso defender não é pois a que de uma maneira crítica procura a verdadeira vida no porvir, nem a que o considera, na mesma chave, como indicador de uma ressurreição do individualismo mas, "ao contrário e sem julgamento normativo", a que de maneira sensível "se ocupa do dado social como lugar onde se exprime um vivido feito de banalidades, de teatralidades, de duplicidades e de pequenas liberdades coletivas" (1997b, p. 130).

Ainda que a vitalidade primária esteja voltando a predominar, vale, não se sabe bem a justificativa racional, seguir um método de estudo, adotar uma epistemologia. Cumpre obedecer, prega ele em seus textos, a um cânone que, visto de perto, nada contém de novo e cujos cinco pressupostos, em resumo, seriam os seguintes:

1. crítica do dualismo esquemático;
2. formismo gnosiológico;
3. relativismo axiológico;
4. esteticismo formal;
5. pensamento de espírito libertário.

Consideremos cada um desses pontos mais de perto, começando pela crítica do dualismo esquemático que, segundo o autor, e com razão, grassa entre os estudiosos da sociedade.

1. *Crítica ao dualismo esquemático*

Em linhas gerais, observa, o pensamento sociológico é escandido por duas atitudes diversas mas complementares, que coincidem com o que na vida social toca ora à razão, ora à imaginação ou sensibilidade. As representações que elaboramos repousam ora na abstração (racionalismo positivista), ora na empatia (compreensão intuitiva). Porém, o que a vida social de fato necessita para ser entendida tanto quanto explicada, o que é preciso para que tenhamos uma visão bem construída, é de "uma dosagem sutil entre as duas atitudes descritas" (1985, p. 22).

Em princípio, trata-se de uma relativização e não de uma negação da razão, com a qual não discordaríamos:

> "A razão apenas não é mais a única deusa que devemos celebrar: deve aceitar a compor o panteão do social com outras entidades: corpo, imaginação, onirismo, ludismo – que veneramos que, sobretudo, possuem uma eficácia existencial e concreta cuja importância não podemos mais negar" (2000, p. 178-179).

A exemplo de outras passagens do extenso texto escrito pelo autor ao longo dos anos, ninguém se oporá aqui, com efeito, a essa proposição, mas sim às suas limitações, senão à sua falta de coragem em buscar sua sustentação intelectual, levando-se em conta o modo como, em seguida, ele postula, concluindo, que há diversos 'tipos' de conhecimentos e que, em conformidade com o espectro social, o recomendável seria um "movimento pendular entre o farejador social atento

ao instituinte, ao subterrâneo – e o 'taxinômico', que classifica as formas ou as situações oficiais e instituídas" (1985, p. 23).

Embora estando a exigir uma superação epistêmica, no sentido de um saber crítico dialético, a proposição inicial, ao invés da manutenção de uma visão equilibrada, conduz à aceitação de uma dicotomia, atenuada pela postulação de variação periódica do ponto de vista, entre os pólos que limitam a abordagem do universo sociológico e que, enquanto definição de seu estudo, a expressão *sociologia compreensiva*, daria conta de modo muito precário (1985, p. 25).

Afinal de contas, também o pensamento crítico rejeita a polarização entre métodos empírico-objetivos (positivistas) e compreensivos como meio mais adequado de formular a problemática do conhecimento, postulando sua superação dialética por meio de um estruturalismo genético interpretativo, capaz, em tese, de ao mesmo tempo compreender as significações de uma ação ou texto e explicar os fatores materiais que as engendram no contexto de um dado processo social e histórico (Morrow, 1995).

Conforme Guy Debord observou pioneiramente e com excepcional clareza, embora se situe no centro de tudo "a vida cotidiana não o é totalmente: existe uma osmose entre esta e as atividades especializadas". O momento por ela representado não apenas supõe a "atualização de toda a capacidade revolucionária da cultura e da política", mas epistemicamente precisa ser visto como "ponto de convergência de uma sociologia empírica e de uma elaboração conceitual" (Debord, 1961, p. 3).

Passando por alto esse caminho, Maffesoli opta ao invés por colocar o ponto em juízo como uma questão de escolha entre alternativas que, à primeira vista, sugere serem igualmente válidas do ponto de vista metódico, mas de fato esconde uma parcialidade valorativa, embora não de todo pensada, em favor da abordagem compreensiva, lida em chave pré-weberiana.

2. *Formismo gnosiológico*

Maffesoli propõe-se a trabalhar com uma perspectiva formista, na medida em que essa permitiria elaborar descritivamente as formas ambientais (a ambiência, a que tantas vezes se refere) em que se inscrevem os processos da vida cultural. Em resumo, "este não é um modelo que permite estabelecer leis específicas, mas ao contrário uma figura teórica possível, elaborada a partir de elementos que, embora heterogênos, não deixam de se ajustar entre si mesmos" (1997b, p. 82).

Acertadamente em nosso ver, ele condena a perspectiva positivista e o formalismo conceitual por tentarem conferir sentido aos fatos sociais através de procedimentos empíricos, estatísticos e classificatórios, para contrapor-lhes um formismo que "se contenta em delinear grandes configurações que englobam, sem reduzi-los, os valores plurais e às vezes antagônicos da vida corrente" (1985, p. 115).

O raciocínio é, todavia, travado no ponto em que se encaminha ou vislumbra uma solução do problema aí indicado, que é o do mecanicismo interpretativo disfarçado de explicação nomológica ou descrição classificatória. Em seu método, simplesmente se desenham e compreendem formas: nada nasce de alguma ação social, da interação entre sujeito e objeto, de alguma dinâmica intersubjetiva ou do processo histórico universal. O confronto entre as forças que estruturam a vida social depende de uma noção de equilíbrio e das "tensões entre os elementos que a compõem", mas não da dialética histórica e, portanto, variável conforme o momento de seus "conflitos e seus problemas" (2000, p. 114).

A pretensão de fundar o saber na observação da crescente conjunção "contraditorial" de elementos realistas e irracionais e de que, por isso, a sociedade precisaria ser vista como uma entidade complexa, onde todos os elementos interagem uns com os outros representa a proposição de uma simples imagem que, como algo, pode ter valor heurístico, mas não nos fornece nenhum conhecimento determinado.

"Em resumo, podemos dizer que pode haver, conforme os lugares, as épocas e, talvez, as espécies, formas de intencionalidades que embora sendo heterogêneas possuem sua lógica própria, uma lógica contraditorial: isto é, uma lógica que não supera o que é contraditório mas dele se serve como elemento dinâmico" (1997b, p. 96).

Para ele importa explorar a capacidade de presenciar o ressurgimento de estruturas imutáveis, e a cada vez renovadas, de elementos arquetípicos: trata-se de "poder avaliar em seu frescor virginal uma estrutura atemporal que, com força, se atualiza, aqui e ali, através de minúsculas manifestações", até que, assumindo o caráter de forma matricial, torna-se uma "figura emblemática onde cada qual pode se reconhecer" (1997, p. 13).

Em vez de tentar a superação dialética de ambos pontos de vista, que não são tão incongruentes como quer o pensador, via uma reflexão de natureza historicista, o filósofo opta, ao contrário, por defender um permanente vaivém entre as formas invariantes de sociabilidade e suas modulações empíricas e cotidianas, através do qual ambas, pretensamente, "se articulariam para formar um equilíbrio a um só tempo aleatório e sólido, que denominamos cenestesia social [!]" (1985, p. 115).

Conforme ele esclarece em um pequeno ensaio publicado em *Societés*, mais tarde retomado em texto de livro, resulta daí que resta pouco ou nenhum lugar à historicidade.

"Existem períodos onde uma sociedade (um conjunto de sociedades) funciona em referência a um valor dominante. Existem outros que parecem manter em concorrência diferentes valores 'contraditoriais'. No primeiro caso, são os momentos ativos, conquistadores, que têm necessidade de uma ideologia unificada, de um corpo doutrinário diretamente eficaz do ponto de vista intelectual e que privilegiam o conceito. No segundo, são os períodos mais lascivos, mais passivos, onde o acento é posto menos sobre a extensão do que sobre a intensidade, pois quan-

to maior o estreitamento do espaço maior o aprofundamento das relações, e, onde se torna possível fazer funcionar uma pluralidade de valores" (1993, p. 140).

Destarte,pode-se observar sem surpresa porque, para ele, o conformismo, a safadeza e a apatia das massas perante as instituições sejam revelação da sabedoria ordinária daqueles que, instintivamente, pressentem que tudo acaba retornando, devido ao padrão cíclico que governa o movimento das formas sociais. Possuindo uma natureza em última instância imutável, a socialidade serve como argumento de desarme contra toda a pretensão de mudar a vida, adquirindo a proeminência que outra vez teve a história. A civilização repousa sobre um motor imóvel, se assim podemos nos expressar, no sentido de que o que nela tem valor, do ponto de vista do autor, ou seja: o vivido em comum, de fato não varia. Apesar de mudarem os regimes e os poderosos de plantão, no que a elas concerne nada varia realmente; em ultima instância, os poderes organizados sempre acabam predominando sobre a potência no âmbito do que chama de regime diurno (Gilbert Durand).

3. *Relativismo axiológico*

Segundo Maffesoli, as estruturas invariantes da socialidade e do poder permitem fazer uma física da sociedade, conquanto, como vimos, considere-se sua dialética no quadro de um movimento pendular, no qual à ênfase num pólo durante determinado período sucede um cicio contrário, sem novidade profunda. "Talvez seja essa a única lei que podemos notar no curso caótico das histórias humanas", escreve ele em "Da pós-medievalidade à pós-modernidade" (*site* du CEAQ, Internet, p. 12).

A sociedade vive fundamentalmente no presente, sob o modo do eterno retorno, que hoje tende a saturar os valores do racionalismo e a trazer de volta ao proscênio as diversas formas da socialidade

Relativamente ao ponto é bastante fácil perceber no que o autor foi influenciado pelas idéias de Piritrim Sorokin e de

Gilbert Durand. Para um e outro, também, o histórico e o social seriam epifenômenos da vida orgânica e imaginária. Existe uma dialética das formas simbólicas, possuidora de um aspecto estático, que lhes dá equilíbrio no espaço, e outro cinemático, que lhes reequilibra no tempo, mas não uma dialética histórica de criação e recriação, mas também de destruição e extinção.

> "O equilíbrio sócio-histórico de uma determinada sociedade nada mais seria do que uma constante realização simbólica, e a vida de uma cultura seria feita dessas diástoles e sístoles, mais ou menos letais, mais ou menos rápidas... nas coleções e estruturas de imagens que ela exige para seu dinamismo evolutivo" (Durand, 1988, p. 104-105).

A pretensão de fazer uma leitura transversal do presente, baseada numa liberdade "remitificante" e que procede a vinculações analógicas entre o presente e o passado, o próximo e o distante do cotidiano, afirma que, assim, se pode "compreender nosso tempo com a ajuda de fatos e gestos das sociedades passadas" (1985, p. 147). Afinal de contas, a transição cultural vivida hoje não remete a uma agonia mortal da cultura, nem à sua irreparável destruição ou o fim de toda a existência humana. A soma total das situações sociais jamais logra se integrar, por mais que haja tentativas nesse sentido, num único sistema unificado, como bem assinala Pitirim Sorokin.

> "A locução *forma dominante de integração* não significa [...] um domínio absolutamente monopolizador, de modo a efetivar a exclusão completa de todos os outros padrões de cultura. [...] A sua outra parte, não integrada na forma dominante, pode continuar a existir e funcionar sem qualquer desintegração" (Sorokin, 1945, p. 21).

Adotando essa perspectiva, o pensador contudo esquece ou menospreza as possibilidades contidas em uma leitura histórica alternativa que, não menos relevante, lhe permitiria compreender de maneira menos esquemática ou pendular

não apenas as sociedades do passado, mas a maneira como seu legado, ao invés de subsistir invariavelmente, é reposto diferentemente pelas forças criadoras que irrompem no tempo presente.

Para o autor, "o homem é sempre o mesmo" (Lévi-Strauss) e, por isso, a sociologia cumpre importante papel ao ajudar as pessoas a se darem conta da "inutilidade da ação social", posto que, em última instância, "são o eterno retorno e a repetição que predominam na história das sociedades humanas" (p. 180). De resto, o formismo "é congruente com a labilidade da vida social: sem se pronunciar sobre o que deveria ser, ele se contenta em epifanizar o existente" [!] (1997b, p. 133).

O relativismo epistemológico e axiológico que se descortina por essa via apresenta, como não poderia deixar de ser o caso, profundos problemas, a começar pelo fato de que "os fenômenos periféricos, obscuramente associados, do sistema, as pobres tentativas de olhar pelas fendas de suas muralhas, decerto nada revelam do que estaria fora dele mas antes mais revelam sobre as forças da decadência em seu interior" (Adorno, 1992, p. 209).

Maffesoli, cremos, tenderia aceitar o juízo pois que, para ele, é bem de um certo declínio que se trata na cultura atual, e à sociologia não cabe pronunciar-se sobre o dever-ser da sociedade. A tarefa resume-se em registrar epifanicamente o existente, sem finalismos e, portanto, o pensador é alguém que crê que as situações cotidianas se esgotam no próprio ato, limitam-se a fazer aparecer a variedade de formas e figuras que constituem a vida comum e rotineira:

> "Os menores gestos da vida cotidiana, as conversas de bares e botequins, as deambulações existenciais que pontuam a vida diária, os numerosos rituais que estruturam nossos dias – todos esses elementos, seja em ocasiões de lazer, seja em horário de trabalho, ganham sentido denso, mas sem que, com isso, venham a inscrever-se num finalismo preestabelecido" (1985, p. 126).

O problema todo é que, limitando-se a descrever empaticamente sua forma, acontece desse sentido nos ser escondido, ou então, ainda pior do ponto de vista gnosiológico, de não ser de fato um sentido mas, antes, uma sensação, afecção ou conduta mecânica, que não podem ser mais do que registradas pelo discurso sociológico, como notou muito bem Max Weber.

Significa que estamos diante de um emprego equívoco ou deslocado do termo, cujas principais implicações, contudo, estão no campo da razão prática, ao estabelecer, como boa modernice, muito mais do que o primado da sensibilidade sobre a moralidade, da estética sobre a ética, a virtual eliminação desse domínio do cálculo social cotidiano e das cogitações sociológicas, conforme comentaremos de maneira mais detalhada na conclusão deste estudo.

4. *Esteticismo formal*

Maffesoli rejeita com razão a linguagem especializada e o jargão profissional com os quais a sociologia acadêmica muitas vezes pretende entender, reduzindo-a em sua riqueza e pluralidade, a experiência social. Como ele diz em termos que lhe são peculiares, "há no *estilo* do cotidiano uma divagação, um aspecto propriamente vagabundo, que merece atenção: são os elementos que não se sintetizam e nos remetem a uma descrição *contraditorial* [da realidade]" (1985, p. 187).

Para ele, a estilização ordinária, estética e antinormativa pode ser um processo de duas faces, sociológico e social, "popular e acadêmico, de uma mesma realidade holística, que une estreitamente o racional e o sensível, a luz e a sombra, ou para citar duas figuras emblemáticas: Apolo e Dionísio" (2000, p. 141).

Falta-lhe porém, cremos, a percepção do caráter problemático dessa empresa. A linguagem ordinária ou as gírias de rua não estão menos isentas de tudo o que o pensador critica no discurso cientificista: preconceitos, rigidez, uniformidade, autoritarismo, etc. Apenas uma consciência crítica e libertária em relação tanto a uma quanto ao outro sinalizaria para algo

melhor, para uma outra forma de expressão do conjunto do conhecimento. Destarte, a primeira tarefa do pensamento sociológico talvez não seja reafirmar esta contraposição, via um discurso contraditorial.Antes pode ser contribuir não apenas para o esclarecimento mas para a abolição desse abismo, no qual se expressa antes de mais nada o conflito dialético e, portanto, interdependente entre primitivismo coletivo e isolamento intelectual.

O esteticismo sociológico com que o autor visa armar a construção de sua reflexão pressupõe por sua vez um distanciamento em relação às pretensões judicativas que costumam se fazer presentes em sua disciplina.

> "As partículas elementares constitutivas da matéria social, se nos permitem esta metáfora, forma configurações particulares que podem ser harmoniosas ou absolutisticamente aberrantes, mas elas não obedecem a nenhuma outra lei, salvo aquela da sua dinâmica própria: é essa dança nietzschiana que proporciona o mais belo e o pior, é essa dança que proíbe a explicação causal e impede a imposição planificadora do controle social, da mesma maneira que proíbe o julgamento moral num ou noutro sentido" (1979b, p. 117).

Embora se possa sentir a boa vontade metodológica com que o autor se expressa a respeito do assunto, a verdade é que o vitalismo lógico com que pretende mimetizar a vitalidade societal no discurso do conhecimento, além de não ter em si mesma a força libertária intrínseca que pretende, representa uma construção que não passa sem problema do ponto de vista filosófico e, portanto, não serve de bom augúrio para uma situação mais vantajosa, tanto para as massas quanto para o saber sociológico. O simples registro das formas de vida social, seja com que recurso de linguagem for e se é que isto seja totalmente possível, não é em nenhum aspecto melhor que o discurso coercitivo e imperialista que se pode observar em várias correntes da sociologia.

Acompanhando Vilfredo Pareto, Maffesoli reduz a tarefa da ciência social à explicitação de formas intuídas e à descrição de seus resíduos não-racionais e derivados pseudo-racionais (racionalizações); isto é, das operações que não possuem sentido objetivo ou subjetivo para os sujeitos que as levam a cabo ou estão em condições de lhes fazer observação (Pareto, [1916]1987, p. 287). Deixa-se subentendido ou insinuado que toca a outras disciplinas, às vezes as menos propensas ao exercício da crítica, a explicação de suas dimensões estruturantes e organizacionais. De todo modo, o fundamental seria notar que "reconhecer o [elemento] não-lógico em ação [na vida social] não remeteria a nenhum irracionalismo" (1997b, p. 132).

Qualquer um que concorde com o ponto de vista defendido nestas páginas poderá aceitar que, não resta dúvida, "a complexidade cotidiana, a 'cultura primeira', merece uma atenção específica", pouco importando, no caso, se a isto pode-se ou não chamar de "conhecimento comum" (1985, p. 259).

Entretanto, acrescentaria, pelas razões já adiantadas, que, tanto esse quanto o saber especializado, o cotidiano e a história, não são dimensões isoladas constantes e invariáveis, mas planos de um mesmo processo que, como tal, conhece constâncias e mudanças, avanços e retrocessos, criações e recriações, e cujo sentido dominante, embora há cerca de um século seja a reposição moderna do arcaico, continua apesar de tudo aberto à superação disso que só como passado e como aparência socialmente necessária é sua fatalidade.

As promessas contidas na vivência cotidiana, sejam ou não fantásticas, como deseja o pensador, não o são no sentido de veicularem algo mais pleno, profundo ou intenso do que o projeto racionalista moderno: elaboradas de maneira conformista ou mística, expressam o absurdo e desamparo em que vive a cultura ordinária após a falência de o que chama de burguesismo. A transcendência e a realização que esse prometia para todos, embora só a uns poucos entregasse, cede passo à miragem populista de uma efervescência ordinária em que o indivíduo celebra coletivamente seu estado de aniquilação.

Contudo, a consagração do arcaico e não-racional como sentido não é menos problemática do que a circunstância de que atualmente o sentido tenha se tornado algo bastante difícil de se apontar de maneira positiva e sustentável do ponto de vista moral: ambas se correlacionam com um único processo histórico, através do qual a regressão espiritual se cola ao progresso tecnológico, sob o patrocínio da economia de mercado e do capitalismo financeiro. Quem quer que saiba disso proibir-se-á de pensar meramente em termos estéticos e formais, porque terá adquirido consciência de que esses termos são apenas uma face de uma época que os apoia e se apoia, antes de mais nada, num princípio de valor monetário que se converteu, por vias diversas, à forma da informação (Schiller, 2000).

5. *Pensamento libertário*

Maffesoli confere a seu empreendimento um caráter libertário, partindo da premissa de que, por meio dele, se articula intelectualmente uma experiência comum emancipada dos prejuízos que afligem o sistema de vida racional moderno e que serve de corretivo imediato e sensível a sua lógica autoritária e uniformizante.

Segundo o pensador, a livre manifestação da vitalidade exige uma espécie de "imoralismo ético" (!), conforme o qual as loucuras do dia-a-dia, os desarranjos cotidianos e os excessos de todo o tipo precisam ser vistos como expressões libertárias que estão "na base do entusiasmo profundo pelo que está no fundamento das paixões irruptivas e das emoções banais"; que estão na base dessa "orgia que, em certos momentos, constitui o cimento que de maneira complexa liga os elementos disparatados com os quais se constrói o dado mundano" (2000, p. 167).

O programa mínimo com que está comprometido visa a facilitar com que "a solidariedade de base, a harmonia conflitual – o que numa só palavra chamamos de socialidade", passe a ser "perceptível, em uma escala mais ampla, no inteiro do discurso sociológico" (1985, p. 72).

O máximo, é veicular por meio dele as vivências comuns e banais do homem simples, esmagado pelas engrenagens de um sistema produtivista, ajudando a compreendê-las com simpatia e tolerância, em vez de pura e simplesmente tratálas – erroneamente – como excrescências da civilização.

A "banalidade de base" que é a "vontade de viver" precisa ser afirmada pelo pensamento sociológico, porque a "prática da suspeita, que sempre procura pela verdadeira vida que existiria atrás da que está aí, ignora com soberba que se pode viver o cotidiano de modo hedonista e que esse se satisfaz com pequenas coisas que, sedimentando-se sucessivamente, acabam estruturando as sociedades em seu conjunto" (1997b, p. 78).

O problema todo, como já insinuamos, é que esse plano, por mais que não seja um depósito de lixo a ser varrido da cultura, não é de todo, como sabe o pensador, menos violento, repressivo e alienante do que o sistema de controle e racionalização com que convive em "harmonia conflitual". A socialidade é fonte de tantos prejuízos quanto a história, assim como nessa última não faltam experiências produtivas e libertárias das quais a primeira também dá demonstrações.

Maffesoli proclama acertadamente como verdade factual o que, todavia, não tem lugar de direito no tempo da cultura tecnológica – e este é o problema, o elemento a ser pensado em toda a sua radicalidade. A sociedade contemporânea é lugar de uma anarquia organizada que, se é para ser superada, exige uma atitude crítica e reflexiva, em vez de um populismo conformista. Passando por alto essa exigência, as ressonâncias libertárias de sua filosofia social condenam-se, paradoxalmente, a minar em teoria o que ainda é hoje a única via para se aceder a uma maior liberdade: a capacidade de resistência interior e a força racional, mediadas criticamente, da subjetividade.

De resto, conviria perguntar sobre que títulos têm à mão uma proposta que, malgrado este pretenso horizonte de posicionamento, pronuncia-se com clara simpatia pela crescente desindividualização em curso na atualidade? Houve uma

fase em que a figura do indivíduo viu surgir o horizonte de sua decadência, celebrada como libertação. Depois, parece que ela foi reduzida à do sujeito exigido pelo sistema mercantil. Agora, chegou a hora de celebrar teoricamente sua dissolução na cotidianidade capitalista. Quem ou o que se libera com um enfoque cognitivo da cultura cujo formismo, coerentemente com suas premissas, ao menos até agora, não comporta possibilidade alguma de se pensar, sequer em termos tipológicos, a fortuna do indivíduo em meio à coletividade?

Diante dessa espécie de pergunta, a atitude a seguir por quem se deseja engajado em um projeto libertário não seria pois a de favorecer uma categoria contra a outra, tomando partido, por exemplo, da socialidade em vez da história, ou da coletividade em vez do indivíduo; mas, em primeiro lugar, a de pensá-las em suas limitações e em sua dependência recíproca, tendo em vista situações concretas em que as primeiras são rompidas e, as segundas, transcendidas pela criação de algo novo, através de uma experiência efetivamente emancipatória.

Contrapor a "harmonia conflitual" à "oposição mecânica" ou ao "linearismo racional" não é a única saída ao impasse em que se meteu boa parte da teoria social moderna, porque sem sem crítica, também a opção pode ser vítima dos crimes que imputa a seus adversários. Afirmar que "o homem culto, o burguês ativo, o intelectual, o político ou o funcionário publico são sempre *crentes*"; que "qualquer que venha a ser sua concepção do paraíso, todos têm fé na perfectibilidade do homem e da sociedade"; ou, ainda, que "quanto ao popular, pode ter ilusões... mas nem por isso fica menos incrédulo" – é, antes de mais nada, sinal de um primarismo intelectual semelhante ao que outrora mostravam muitos militantes dos movimentos totalitários; prova de um determinismo sociológico que se pretendia relegado aos teóricos do partido comunista soviético e postulação de um maniqueísmo ideológico que recorda o espírito que vigora nos regimes fundamentalistas; valendonos das próprias premissas de seu autor, nada tem de contraditorial ou libertário, quer para o indivíduo, quer para a sociedade.

* * *

Desde David Riesman (*A multidão solitária*, [1950] 1971), pelo menos, a sociologia acadêmica contemporânea tem dado mostras de que as condutas cotidianas da vida atual podem ser estudadas sem antipatia mas,ao mesmo tempo,com pesquisa empírica, bom senso moral, reflexão histórica e esclarecimento intelectual; isso para não falar daqueles trabalhos mais orientados para a reflexão critica e que procuram incorporar e ultrapassar esses elementos, tomando-se por exemplo, nos centros mais avançados, os de Henri Lefebvre e Richard Sennett.

Maffesoli trabalha com a hipótese, que pensa poder fundar no pensamento simmeliano, segundo a qual "a vida cotidiana, em sua frivolidade e sua superficialidade, arrisca ser a condição de possibilidade de toda forma de agregação" ("Lecture de Georg Simmel", Internet, *site* du CEAQ).

Nesse sentido, revelam seus trabalhos características que permitem ao crítico inseri-los, como variante filosófica fundamentadora, no que foi chamado de estudos culturais pós-modernos. Para Ben Agger (1992, p. 170-173), os estudos culturais devedores dessa perspectiva, com efeito, se caracterizam por promoverem a/o:

1. rejeição da política como algo ultrapassado;
2. endosso da cultura como bem de consumo;
3. elogio do popular como principal valor cultural;
4. primado do estético sobre o moral.

Partindo dessa hipótese e conservando a perspectiva de ela deve ser pensada crítica e dialeticamente, pode-se avançar no exame das proposições interpretativas feitas pelo pensador sobre o destino da cultura atual como pós-modernidade. Disse muito bem Adorno que "a anedota própria de nosso tempo é o suicídio da intenção" (1992, p. 124). Fazendo do sentido uma carga custosa e inútil de a ciência social carregar, a reflexão ora examinada tende a ser bem acolhida em um meio cultural que opta por dar risadas, emocionar-se a

todo o custo e viver intensamente o presente. Trata-se no que segue de perguntar o preço que se paga por tudo isso e por se professar um discurso do método em que a reação prepondera sobre a reflexão.

Apontar e comentar os princípios epistemológicos que, segundo o próprio pensador, guiam seu modo de pensar é pois apenas um estágio preliminar de um trabalho que continuará mais adiante, depois de termos completado a revisão de suas idéias, com o exame crítico da maneira como o conjunto formado por essas idéias e aquelas premissas coordena o que nos parecem ser os prejuízos do pós-modernismo filosófico e intelectual acima sinalizado, articulando teoricamente e de bom grado as projeções culturais compulsivas e compulsórias de um "sujeito que se decompõe, senão clínica, ao menos historicamente" (Adorno, 1992, p. 210).

4

Arcaísmo, atualidade e retorno

Michel Maffesoli pôde dar como encerrado, ainda que provisoriamente, o esboço do movimento pendular entre socialidade e poder, mas também da caracterização da primeira como estrutura de base pautada pela potência e o imaginário, a qual se contrapõe – sem obter pleno sucesso – o racionalismo, em *A violência totalitária* (1979a).

Conforme ele escreve noutro lugar, embora sem maiores explicações:

> "De Pico della Mirandola a Adorno, passando por Durkheim, uma mesma sensibilidade se exprime: a relativa à separação, a uma razão abstrata, que não consegue, não sabe, perceber as afinidades profundas, as sutis e complexas correspondências que constituem a existência natural e social" (1996, p. 43).

Ocorre que, continua, esse projeto histórico do racionalismo não só é enganoso como está em vias de, mais uma vez, cair para um segundo plano como princípio de moralização dos costumes.

Desde o final do século XIX, não são poucas as vozes que começam a se rebelar contra o entendimento dominante e a veicular uma outra visão da experiência cotidiana. Nisso, aliás, autores como Nietzsche, Sorel, Guyau e Mauss teriam tido papel de pioneiros, chamando atenção para o fato de que a lógica da dominação tem seus limites e, no fundo, repousa sobre as forças que pretende reprimir racionalmente.

Maffesoli salienta, passando a uma nova fase da pesquisa, que a socialidade não é uma estrutura estável e sem conflitos; embora procure harmonizar as diferenças, no seu conjunto não faltam violências, cujo motivo último, porém, seria sempre a proteção do social contra a razão e o poder. A socialidade representa o primado da vontade de viver social sobre o controle e a dominação teórico-racionais; expressa um vitalismo instintivo e uma criatividade popular e cotidiana, que resistem e mesmo se impõem à ordem. "As histórias humanas nos mostram, à saciedade, que não chegamos nunca a unificar, a uniformizar, a reduzir a diferença [societal]" (1985, p. 80).

Porém, o principal materialmente, nesse momento, é a explicitação da tese segundo a qual o racionalismo ocidental está em declínio, após uma fase de auge, e de que, por conseguinte, a socialidade está recobrando espaço no primeiro plano da sociedade. Como passa a sublinhar o autor, o racionalismo moderno tende, com o passar do tempo, a se separar de todas as forças vivas do social e da criatividade coletiva, entrando em declínio "ao perder contato com o que lhe havia servido de suporte" (1996, p. 32).

Destarte, porém, acontece que a sociedade começa a despertar de um longo sono, povoado de sonhos limpos mas vazios; ocorre que, pouco a pouco, liberam-se mais uma vez a imaginação cotidiana e as fantasias populares; nesse momento:

> "Começamos a levar em conta o poder afirmativo de uma massa indeterminada que não está inscrita no sentido próprio da história e que destaca com força a incoerência ou a probabilidade como elementos da estrutura social" (1979, p. 114).

Entre as provas disso, pode-se arrolar a maneira como o pensador se esforça em descrever a ascensão das diversas formas de manifestação da socialidade. Assistir-se-ia hoje não somente à retomada da 'cadência social' na metrópole moderna,mas a uma transformação do cotidiano banal em obra de arte e motivo de prazer sensorial,

"em que está em causa uma vontade de união de essência antropológica, uma espécie de forma erótica generalizada, que serve para religar os diversos elementos da vida mundana e que, sejam animados ou inanimados, subjetivos ou objetivos, naturais ou culturais, entram todos em um processo de atração que está na base de uma estética como sentimento e vivência comuns" (1992, p. 179-180).

A violência totalitária está esgotando suas forças e já avulta sua superação dionisíaca, como mostram as tendências ao culto do corpo, a multiplicação das imagens, o fascínio pelo artifício, os excessos sexuais e o consumo de psicotrópicos na vida cotidiana.

"Não se pode negar que o 'regime noturno' dos atos societais, que, pontualmente, revelou toda sua importância no passado, está em vias de voltar ao proscênio e, assim fazendo, não deixará de expandir-se mais ainda" (1982, p. 132).

A exemplo da violência simbólica, da teatralidade e do orgiasmo, o *tribalismo* é outra expressão ou forma desse fundo ora em retorno e que permite à vida comum e banal resistir aos projetos totalitários.

Para o autor, a sociedade de massa contemporânea está promovendo uma dissolução do individualismo, ligado à ascensão do mundo burguês, mas não no sentido de uma uniformização generalizada, como havia postulado antes, no princípio de sua pesquisa. Na verdade, a tendência que agora se afirma é a de um novo predomínio do comunitarismo sensível e da conduta estética, não ficando bem claro, porém, se, como tal, esta tendência se restringe ao cotidiano ou se espalha para todas as ordens e campos da sociedade.

Partindo da hipótese do neotribalismo, pode-se sustentar com melhores exemplos, de todo modo, que, "no cerne de uma massa multiforme, há uma multiplicidade de microgrupos que escapam às diversas predições ou injunções da identidade habitualmente formuladas pelos analistas da sociedade" (1985, p. 244). Acontece, portanto, de a hipótese do declínio do indivíduo, visualizada antes em termos muito próxi-

mos aos da crítica da razão moderna, passar a ser agora no contexto da ascensão da "alma coletiva" da socialidade. Paradoxalmente, pertenceria a esta hegemonia em vias de ser readquirida pelo elemento não-racional a capacidade de permitir a reapropriação do modo de vida pela pessoa, na medida em que por meio daquele processo é o próprio indivíduo que entra em processo de dissolução societária.

> "[Na atualidade] Uma certa indiferenciação consecutiva à mundialização e à uniformização dos modos de vida e, às vezes, pensamentos abstratos, pode caminhar lado a lado com a enfatização de valores particulares intensamente recuperados por alguns" (1987, p. 61).

Maffesoli endossa o juízo corrente de que, vendo bem, o verdadeiro ponto a notar na atualidade possui sentido moral (afetivo, no seu entendimento) e diz respeito ao crescente predomínio, em seu horizonte, da conduta relacional que nos coloca em contato com os outros e desencadeia uma interação, qualquer que seja o conteúdo.

No entendimento do pensador, verificar-se-ía realmente que, hoje em dia, há uma tendência à multiplicação de pequenos grupos no meio da dinâmica de massa; um processo que escapa aos procedimentos de imposição de identidade dominantes, ao determinar a virtual morte social do eu como forma de representação hegemônica. Nesses grupos, predomina um padrão de conduta pelo qual as pessoas tendem a formar redes de solidariedade que não têm senão a finalidade de reuni-las em torno de determinadas práticas (música, drogas, sexo, etc.) e que funcionam de modo totêmico na sua articulação, não sendo exagero portanto defini-los como tribos urbanas e pós-modernas.

> "Para resumir, digamos que nas massas que se difratam em tribos, ou nas tribos que se agregam em massas, há um reencantamento que tem como principal cimento uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum" (1987, p. 42).

Tribos seriam, pois, grupos sociais que permitem às pessoas retomarem o que o poder lhes priva ou privou, sem que estejam ou se coloquem fora do sistema. Astuciosos, seus membros são aqueles que sabem usar a seu modo e a seu favor os elementos com os quais se tenta controlá-los: o consumo, o trabalho ou a moral sexual. Nesse sentido, seriam as tribos veículos de uma reapropriação do cotidiano que, por ser discreta e silenciosa, "nem por isso deixa de ser menos eficaz e perigosa para um poder unificador e controlador" (1979, p. 124), quer crer Maffesoli.

De qualquer forma, verificar-se-ía, que nessas tendências ou formas orgiásticas e neotribais, há uma clara sinalização do retorno da socialidade ao proscênio coletivo. O poder e a *ratio* estariam entrando numa fase de declínio, que na verdade corresponde ao fim de um cicio, começado no princípio dos tempos modernos. O que traz novas e importantes implicações para um projeto cujo sentido aponta para uma (re)conquista da atualidade.

Relativamente à trajetória intelectual do pensador, isso significa que a mercantilização do tempo livre e do processo de produção cultural passa a não mais lhe importar, pois que, bem ou mal, é por seu intermédio que se articula um imaginário celebrador do prazer de estar junto com o qual se satisfaz o conceito de comunidade. Deixa de ter interesse, por exemplo, se as tabernas, bares e outros lugares de divertimento popular são cenários de representações simbólicas não só do cotidiano, mas do modo como ele se relaciona com o processo total da economia capitalista.

A pesquisa social mostra que as subculturas populares e de rua revelam um envolvimento com o consumo que descansa, mais do que em liberdade de escolha, como pretendem os populistas de esquerda, ou do que em um sentimento tribal, como pretendem os novos irracionalistas, em um corpo de saberes articulado pela forma mercadoria – mas isso parece que não importa teoricamente para quem pretende, acima de tudo, afirmar a potência que readquire o cotidiano e o querer viver em conjunto.

Em Maffesoli, a circunstância de que o mercado e a indústria cultural especulam com o refinamento e a grosseria e, assim, constituem formas de produção e reprodução de necessidades através das quais civilização e barbárie interagem dialeticamente sob comando da primeira (Marx [1844/45] 1984, p. 155-156) não só não é cogitada, como parece ser motivo de um elogio ideológico por parte de o que viria a chamar-se de razão sensível.

> "A publicidade certamente tem hoje o lugar que tinha o mito no mundo tradicional: ela é feita de múltiplos elementos; nela tem lugar o sério, o irônico e os jogos de palavras. O principal porém é sua 'emblemática', que permite às tribos urbanas se notarem, que se operem atrações e rejeições; em suma: que uma ordem simbólica se elabore" (1990, p. 241).

Pouco importa o sentido histórico presente e o valor cultural dessa ordem imemorial, tecida agora pelo comércio e a tecnologia, tanto quanto sua dimensão política, esvaziada por um sistema que saiu fora de todo e qualquer controle, se o ponto a levar em conta é antes de mais nada sua capacidade de, por essa via, projetar em escala mais ampla a proxemia ensejada pelas principais expressões da vida societal, como é o caso dos espaços domésticos e familiares, pelo autor vivamente elogiados.

> "A proliferação de jornais dedicados à habitação, ao convívio social, às residências de verão, assim como dos que se dedicam às variedades cotidianas ou à arte culinária, sem esquecer a atenção novamente dada pelos poderes públicos ao urbanismo ou ao cotidiano da cidade, traduzem juntas o ressurgimento do doméstico" (1990, p. 88).

Para Maffesoli, a entrada na pós-modenidade significa a retomada em força e a expansão espacial do vitalismo social, da criatividade popular, do hedonismo cotidiano, do sensualismo coletivo e da conduta esteticista. O movimento pendular entre poder e potência está ingressando em nova freqüência, como não se cansa de repetir (1996, p. 104-106). Durante certo tempo, predominaram o contratual e o mecânico, o

econômico empresarial e o político representativo. Agora, chegou a vez de primarem mais uma vez o cotidiano, o estético, o orgânico e o comunitário.

O *comunitarismo* que estaria se afirmando diante de nossos olhos seria prova disso, ao promover a exacerbação dos sentidos mais imediatos e uma desafecção do político como tipo de ação pretensamente racional.

> "Dos jogos oferecidos à sua clientela pelos imperadores romanos aos espetáculos de variedade que fazem parte do programa dos comícios de todos os partidos políticos, passando pelas encenações espetaculares nazistas, somente [a diversão] do teatro é capaz de comover as massas !" (1979b, p. 141).

Conseqüentemente, o paradigma a partir do qual se estrutura o espírito ou, melhor dizendo, a vivência pós-moderna; o melhor se não o único com o qual se poderia compreender as tendências e práticas sociais em curso na atualidade, seria o paradigma estético, orientado pelo que, seguindo sua idéia, se pode chamar de razão sensível.

> "Formulado em termos um pouco abruptos de maneira necessariamente parcial, diria que à polaridade constituída pelo matrimônio da política com a moral está em vias de suceder uma nova, que se articula em torno do hedonismo e do estético" (1982, p. 43).

Em *No fundo das aparências* (1990), trata-se precisamente de conduzir esse esforço no sentido da postulação do sentido ético (tribal) da estetização da vida que as empresas, a mídia e os coletivos põem em ação no cotidiano, "malgrado os golpes, malgrado as diversas imposições, malgrado a exploração e a dominação" (p. 91). O progressivo esvaziamento do intelectualismo moderno abre espaço para a reafirmação das vivências sensíveis, através das quais volta a predominar o prazer estético e corporal que, ao contrário do pretendido pelo racionalismo, está na base da socialidade que agrega a práxis cotidiana e comunitária.

Como Omar Calabrese (1988), o pensador defende que está em curso na atualidade um processo de superação do

clássico por uma variante tecnológica da estética barroca. Concorda-se com o fato de que "existe um balanceamento constante entre a severa e calma unidade dos períodos clássicos e o florescimento desordenado de certas épocas que se poderia chamar, analogicamente, de barrocas" (1997b, p. 84).

Embora semelhantes em proposta e método, as abordagens, todavia, discrepam no tocante à interpretação. Enquanto para o primeiro a poética *neobarroca* brota do crescente predomínio das tecnologias de comunicação na formatação da vida cultural (Calabrese, 1988, p. 208), o outro crê, ao invés, que é a crescente colonização dessas tecnologias pela subestrutura não-racional dessa vida que está na base do aparente retorno das formas barrocas à vida cotidiana contemporânea (1990, p. 153-189).

Aparentemente, ele pretende nos convencer que essas tecnologias estão a serviço de um paganismo ressurgido e, assim, "são mágicas porque funcionam como tais, ao abrir espaços novos e proteiformes de possibilidades dentro da realidade social: elas permitem que os seres humanos projetem seus sonhos sobre o centro da vida mundana, reformatando-o, ao menos em parte, de acordo com os planos da imaginação" (Davis, 1998, p. 181).

A modernidade foi produtivista, política e moral; na pós-modernidade, predominam a vivência estética e a apropriação prazerosa, em chave barroca, do mundo. A perspectiva moralista e autoritária do período anterior cede lugar ao "pluralismo de opiniões e à diversidade de avaliações", nos quais, "ao invés do peso ideológico, predomina a preocupação com a dimensão [estética] relacional e comunicativa da existência" (1990, p. 46).

A ênfase em uma moral prescritiva que predominou no período anterior é, agora, substituída por uma ética sem dever e sem sanção, guiada por sensações estéticas e, portanto, corporais, em que se expressa uma cultura tátil de coisas e objetos. Parte-se da hipótese de que "existe um hedonismo do cotidiano irrepreensível e potente, que subtende e sustenta toda a vida em sociedade". Mais, que "em certas épocas, esse

hedonismo será marginalizado e ocupará um papel subalterno; mas em outras, ao invés, ele será o pivô a partir do qual se ordenará, de maneira ampla, discreta ou secreta, toda a vida social" (p. 199).

Também para o autor vale o juízo a que chega, mais ou menos a mesma época, Mario Perniola, ao notar que a contemporaneidade pode ser definida como uma época estética: "não por ter uma relação privilegiada e direta com as artes, mas mais essencialmente porque o seu campo estratégico não é o cognitivo, nem o prático, mas o do sentir, o da *aisthesis*" (Perniola, 1993, p. 11).

Destarte, verificar-se-ia hoje o crescente predomínio do estético sobre o ideológico, do sentir em conjunto sobre o pensar individualmente, e, portanto, o ultrapassamento do narcisismo pelo especularismo. Pensado como problema pela primeira vez por Pascal e Kierkegaard, o primado do estético sobre o moral estaria se manifestando linearmente hoje como fenômeno ordinário e banalizado, por exemplo, na vibração com as imagens do mundo, tal como elas são difundidas pelo cinema, a tevê e outras tecnologias de comunicação. Nietzsche supôs durante certo período que poderia o gênio substituir a moral como horizonte de conduta humana. Passado um século, anuncia-se que isso está a ponto de se realizar, só que no plano cotidiano e em escala coletiva, via a ressurreição das potências do vitalismo ordinário.

Aspecto bastante notável desse processo de retorno da socialidade e suas várias formas existenciais, como é o caso do *vitalismo estético* que acabamos de comentar, seriam a volta do primado da pessoa em relação ao indivíduo, a progressiva substituição da lógica da identidade pela lógica da identificação e a eminente desintegração do sujeito racional no amorfo das entidades coletivas suprapessoais, que várias de suas obras analisam.

> "O burguesismo... tem por valor último o indivíduo e suas particularidades. A cultura alternativa [que nasce], ao contrário, é uma cultura de grupo" (1997b, p. 87).

Segundo *O tempo das tribos* (1987, p. 101-168), *No fundo das aparências* (1990, p. 245-288) e *A transfiguração do político* (1992, p. 163-224), ocorre, de fato, que o indivíduo está, como dito acima, convertendo-se de novo em pessoa e, assim, sendo absorvido por conjuntos sociais mais indiferenciados; passando a se integrar em formas que o transcendem em sentido não-valorativo mas orgânico e sensual, alargando seu campo de ação de modo que multiplica suas possibilidades "e permite à pessoa atingir as dimensões de um universo" (1992, p. 179).

Maffesoli passa por alto a hipótese de que, atualmente, o indivíduo, submetido a um processo de atomização, está exposto a coações sistêmicas impiedosas e que a elas tenta responder, na maioria das vezes sem sucesso, através de diferentes tentativas de reapropriação, desde as mais personalistas e comunitaristas até as do mais extremo subjetivismo e individualismo. A explicação é formista e deve ser buscada no fato de que a cultura pós-moderna rompe com os princípios de socialização racionais-legais, procurando basear-se em

> "uma ordem comunicacional, simbólica em seu sentido mais forte, uma ordem que, depois do parêntese da modernidade, fundada no *principium individuationis*, reencontra o *principium relationis* das sociedades primitivas e tradicionais" (1995, p. 78).

Deixando de sublinhar o fato de que essas sociedades se caracterizam estruturalmente sobretudo pela heteronomia de seus integrantes, o pensador sustenta que o processo civilizatório moderno e a domesticação dos costumes que esse processo encoraja têm fundamento no que se convencionou chamar de principio de individuação, um processo de atomização das pessoas, que tende a deixá-las em estado de solidão gregária e encontra resposta nos derradeiros avatares da política: os controles que procuram exercer as burocracias públicas e privadas (1982, p. 16).

Queiramos ou não, defende, a figura do indivíduo isolado e calculista, todavia, tende agora a se dissolver em um am-

biente social coletivista, deixando de se preocupar com sua realidade singular e mesmo sua própria verdade, para se locupletar em um vasto jogo de ilusões e simulacros, cujo apelo é sobretudo estético e emocional. O princípio da autonomia está caindo em desuso no tempo das tribos e do nomadismo societário. Acontece que, esquematicamente, não se trata, porém, de uma volta ao passado e, portanto, conviria não confundir esse processo com a situação imperante no universo social pré-moderno, seja oriental ou ocidental.

Nesse período, nota-se com efeito que:

> "a tradição se impõe, para dizê-lo de alguma maneira, desde o exterior ao indivíduo, sem que ele a tenha escolhido e, assim, fundado-a em sua própria vontade, sob a forma de uma transcendência radical a qual os homens obedecem como obedecem às leis da natureza" (Ferry e Renaut, 1987, p. 33).

Completamente distinta é a ênfase que, no seu regresso, confere-lhe a ambiência pós-moderna, já que por meio dela o cuidado de si estaria passando a se exprimir, por forças das coisas, "em um quadro comunitário dominado [antes] pelos valores emocionais e orgânicos" (1992, p. 216).

Dando como certo, embora para o passado, o que à outra luz se mostra problemático (a autonomia do indivíduo), o pensador sustenta que, agora:

> "O indivíduo não é mais uma entidade estável, provida de uma identidade intangível e capaz de fazer sua própria história, antes de se associar com outros indivíduos, autônomos, para fazer a história mundial" (1992, p. 16).

Aparentemente, estaríamos vivendo o momento de fadiga do subjetivismo ocidental moderno, essencialmente individualista, e, mais do que o regresso da pessoa, a emergência de uma "subjetividade de massa" (1995, p. 151), que se exprimiria, seja de forma irruptiva ou plácida, "na viscosidade das praticas de amizade, sexuais, grupais; em resumo: em tudo do que faz com que o *eu* exista em e por meio do outro" (1992, p. 190).

Embora não se possa afirmar que seu protótipo ou metáfora remeta a alguma espécie de troglodita, fica-se – via leitura dos textos – com a idéia de que eles supõem um tipo humano que dela muito se aproxima, por mais que, coerentes com seu método formista, os conceitos que o autor utiliza – totalmente coletivos e organicistas – barrem qualquer elaboração teórica nesse sentido. Acontece de haver nomadismo, mas não nômades na era pós-moderna, por mais que a errância e o desenraizamento tenham sido apontados por toda a tradição sociológica como fenômenos de modernidade (1997).

Queiramos ou não, sustenta, verifica-se por toda parte uma tendência à deserção das instituições fundadas nessa última, como a família nuclear, a empresa, a burocracia estatal e, enfim, a própria figura da individualidade. O indivíduo pouco a pouco está deixando de ser o mestre de si mesmo, desintegrando-se nas massas amorfas e seus imaginários. A realidade pré-individual é uma dimensão que estaríamos voltando, vez por outra, a poder tangenciar, agora que parecem retomar todos os seus direitos as situações que suscitam ou se originam da experiência dionisíaca ou da violência fundadora. "Em todo o caso, o que é evidente em uma tal [vivência] estética é bem a dissolução do eu [na pós-modernidade]" (1992, p. 209).

Posto isto, pouco resta para fechar o passo e proceder à exaltação do nomadismo pós-moderno e da vagabundagem cotidiana como comprovações vivas e em ato de que a socialidade não seria sinônimo de conformismo (1997).

Aparentemente, Maffesoli despreza a possibilidade dessas situações serem não apenas lançadas aos indivíduos contra a sua vontade, mas representarem experiências tremendamente dolorosas para sua subjetividade. O relevante é a forma cultural acionada, não o sujeito social ou o processo histórico envolvidos. Levando-se em conta que, partindo dessa premissa, é bem de "um desejo de fazer massa, de se colar aos outros em uma tribo ou comunidade de imaginação" que está em jogo, seria em essência de uma aventura mística e liberadora da vitalidade a que diria respeito o nomadismo pós-moderno.

Maffesoli observa, conferindo seguimento a essa etapa da pesquisa, na qual se trata de mostrar a transfiguração das categorias modernas no espaço da pós-medievalidade avançada, que, a exemplo da figura do indivíduo, também a política, todavia, entra em processo de fissão nesse momento: por toda a parte sobrariam sinais de que, pelo menos, há uma "transfiguração do político" e, por aí, para a confirmação de "o nascimento de uma ordem social dominada pelo elemento empático", que o autor explora em *A contemplação do mundo* (1995).

Em resumo, trata-se, neste volume, de promover uma condenação da moralidade na qual se esconde o elogio do transe dionisíaco; isto é, ocasiões que favorecem a saída de si mesmo, a explosão no outro e pelo outro por meio da imagem, na medida em que o primado cotidiano da forma estética significa a instauração privilegiada do caminho que vai dar no:

> "[...] transe, *strictu sensu*, o dos cultos da possessão, mas também os transes menores, e não reconhecidos como tais, que são as paradas militares, a excitação das casas noturnas, as danças e *veiles* populares, os grandes concertos de diversos tipos, ou mesmo as emoções coletivas experimentadas a respeito da moda, do esporte, à escuta de um belo discurso, ou em todos os agrupamentos, essas 'multidões' múltiplas tão comuns nas megalópoles pós-modernas" (1995, p. 111).

Levando em conta tudo isso, cumpriria, todavia, segundo o autor, saudar a referida troca da "utopia política" pela "banalidade cotidiana" que, defende, está em curso sob nossos olhos, reconhecendo de maneira unilateral o irracionalismo ("organicismo") do político como uma "fraternidade mais ou menos mítica" (1992, p. 200). Afinal de conta, escreve um simpatizante, comprovar-se-ía, por meio disso, que "a sociedade moderna não tem nem a transparência do homogêneo, nem a do idêntico".

"Pondo em evidência a dinâmica pluralista e contraditorial que estrutura essa sociedade, temos [modernamente] sublinhado sobretudo a opacidade. O pleno reconhecimento do jogo de invariâncias e de metamorfoses que a anima nos ensina mais fundamentalmente [porém] que uma sociedade acabada é uma impossibilidade diante da própria natureza da vida social e que, portanto, isso vale tanto para a modernidade quanto para uma hipotética pós-modernidade" (Miranda, 1986, p. 150).

A transfiguração do político em curso hoje, pressionada pela violência simbólica da vontade de viver, significa pois tanto o retorno do ideal comunitário quanto o regresso da barbárie. A empresa de domesticação racional fracassou. A socialidade se impõe à violência totalitária, ensejando o reaparecimento do "bárbaro [que] injeta sangue novo em um corpo social lânguido e bastante amolecido pelo bem-estar e a segurança programados desde cima" (1997, p. 20).

A pulsão errante ou o *nomadismo* que os vagabundos, desertores, boêmios, criminosos, anarquistas, e mesmo os consumidores em centros comerciais, os turistas de ocasião e usuários de internet revelam seria prova ou indicação de que, após o período de rígido enquadramento nas formas de vida burocratizadas, reaparece em cena uma forma orgânica primária, que é a do velho arcaísmo do movimento pelo movimento.

"As técnicas, as culturas, os sentimentos... tudo tende a entrar em êxtase e a se mexer sem parar, sem rumo e sem sentido, apenas para dar vazão à necessidade vital de circular, de pôr-se em contato, através da qual se expressa um desejo de rebelião contra a funcionalidade, contra a divisão do trabalho, contra a especialização exorbitante, que faz de cada um uma simples peça da mecânica industriosa que seria a da sociedade" (1997, p. 29).

Como Georges Balandier fez notar em suas reflexões sobre nosso tempo, a constante procura de objetivos incertos e mal definidos verificada na conduta do homem atual poderia ser chamada metaforicamente de nomadismo:

"A errância sexual, a instabilidade voluntária nas ocupações, a precariedade consentida das redes de relacionamento, a frágil adesão às sucessivas ondas de modas efêmeras, a multiplicação de experiências pessoais, a procura de outros lugares sem real vontade de fixação, da mesma forma que a inconstância vivida no terreno político, inscrevem-se neste espaço sem limites onde todavia se efetua sem parar uma procura de sentido" (Balandier, 1988, p. 224).

Maffesoli não fica atrás na elaboração formista ou descritiva das situações em que este nomadismo pós-moderno transcorre mas, ao contrário do antropólogo citado, parte do princípio de que na raiz dessa tendência não há busca de sentido algum: há apenas o seu secreto, silencioso e jubiloso abandono. Reconhecendo que há "uma misteriosa ligação entre a errância e a comunidade", o pensador observa que o protagonista dessa experiência não é o sujeito individual,mas a pessoa à procura de uma vivência mística do ser social que, por mais libertária, não se fundaria nem na autonomia, nem em alguma noção de território institucional.

"Quando o errante transgride as fronteiras [sociais], ele reivindica, de uma maneira que talvez não seja consciente, uma espécie de heteronomia: a lei vem do outro, não existe senão em função do outro, o que dá mais uma vez ao corpo social sua densidade e seu sentido concreto" (1997, p. 65).

A comunhão que se ensaia nessa espécie de vivência não é a de uma comunidade de trabalho ou de ação política: trata-se da comunhão que se processa vitalmente, através do êxtase místico e da criação de imagens intensas e sem sentido, convertidas em referência da sociabilidade pós-moderna; "é a comunhão que se exacerba nos êxtases musicais, esportivos e nas manifestações de massa, repousando sobre o contágio psíquico" (1997, p. 111).

Maffesoli retoma as reflexões simmelianas sobre a aventura para propor seu entendimento como testemunho da força de um imaginário que não se contenta com sua institucionalização racional e burocrática, repondo a circulação de

bens, coisas e pessoas que, não importa seu sentido histórico, se articula através de todo o tipo de mitos e, assim, refunda a socialidade (1997, p. 54).

A perspectiva serve de anúncio da última forma de socialidade a cuja descrição, segundo sabemos, dedicou-se o pensador: o *trágico existencial*. A procura pela perda do eu em um si mais vasto, ao mesmo tempo social e natural (orgânico), que ensejam as tribos pós-modernas se insere na inversão temporal de polaridade que estaríamos vivenciando atualmente. O presente estaria promovendo, com efeito, uma concepção ou modo de vida marcado pelo acento anti-histórico e, para usar de mais um neologismo, cada vez mais *destinal* ou fatalista, na medida em que "o eterno retorno do mesmo não é mera fantasia de um sonhador alucinado, mas uma das leis intransponíveis das coisas humanas" (2000, p. 31).

A falência ou dissolução do indivíduo é prova de que ele não passa de um joguete nas mãos de forças coletivas, mas não-racionais, que o ultrapassam e o obrigam a se acomodar às formas de vida societárias, a se expressar através de sentimentos de pertença sucessivos e heterogêneos que, se bem lhe proporcionam sensações prazerosas, também podem resultar na sua destruição cruel e violenta. O essencial, porém, seria entender que vivemos na dependência de uma dinâmica coletiva de natureza semimística, poderosa e, em última instância, trágica existencialmente.

> "A catástrofe, o triunfo esportivo, a parada militar, o festival musical, a explosão de uma nova espacial, o encontro político, o seqüestro de um avião, os engarrafamentos urbanos, a tomada de reféns, a viagem papal, a aids oferecida em espetáculo, etc.: tudo contribui para uma espécie de apocalipse prazeroso que, pelo menos, fragiliza nossas certezas razoáveis [e permite postular a presença de um trágico vivido coletivamente]" (1997b, p. 81).

O primado da socialidade significa que a capacidade de decisão e o livre arbítrio são sempre menos importantes e mais limitados do que a vontade de viver em conjunto, mas

essa não é sempre pacífica e bem-aventurada. A subordinação desse conjunto aos princípios do eterno retorno e da harmonia conflitual compreende os momentos trágicos: "os cataclismos não são mais evitáveis na ordem social do que o são na ordem natural" (2000, p. 52).

Nesse contexto, o trágico se impõe como forma de relação social e vivência espiritual pós-moderna em lugar do dramatismo que teria tido seu auge durante a época moderna.

> "A concepção dramática do mundo que domina os tempos modernos e que,por isso mesmo,está em vias de saturação se preocupava essencialmente com a felicidade individual implicada na procura de um paraíso celeste ou terrestre no qual o indivíduo poderia desfrutar à vontade dos bens que adquirira ou os méritos que teve de algum modo a ocasião de entesourar" (2000, p. 201).

Depois de séculos de racionalismo, vivencia-se um momento em que passa-se a aceitar o destino, a afirmar o estado de coisas existente e percebe-se a necessidade de cada um se acomodar o melhor possível à sua sociedade. A história que pretendíamos fazer cede passo a um destino incerto a que devemos nos sujeitar. Aparentemente, cresce a consciência de que existe uma espécie de poderio trágico em ação que, "relacionando esses diversos elementos, comanda sua conjunção, esta famosa *coincidentia oppositorum*, muito difícil de pensar e de viver,mas muito concreta e enraizada no húmus humano" (2000, p. 198).

Proposições como essa reforçam o sentimento de que seus últimos escritos acentuam uma direção mística e ocultista que, embora de maneira bem menos pronunciada, sempre assombrou sua obra. Baseando-se em Guyau, o pensador tende a levar suas reflexões sobre "o querer viver comum" para o plano da "vontade potente do cosmos" (1992, p. 150). Destarte, o progressivo ultrapassamento do sentimento de domínio pelo sentimento trágico da vida que verificar-se-ia hoje estaria ligado ao fato de "o planejamento a longo prazo, o plano de carreira darem lugar à [procura] pela intensidade do instante [eternizante]" (1997, p. 177).

A conclusão da análise de todo modo foge um pouco do formismo defendido pelo autor, sugerindo que o sentido disso seria permitir o livre curso da vida social, a continuidade do processo de fusão orgânica da coletividade, numa linha bastante próxima a do pensamento durkheimiano. O trágico que vez por outra vitima as pessoas em tantas situações seria uma "maneira de se recuperar e de se salvar a espécie" e, assim, uma forma de "suscitar o cuidado com o outro, a compaixão e a generosidade próprias dos movimentos de caridade" (2000, p. 212-232).

Desses estudos todos, resulta em suma que, para eles, o elemento popular e cotidiano não pode, rigorosamente falando, ser definido, mas apenas descrito sucessivas vezes por meio de abordagens fenomenológicas, tomando-se uma linha de corte que passa pelo seu oposto, a empresa de burocratização do conjunto da existência, por mais que isso engendre problemas de ponto de vista gnosiológico.

> "As partículas elementares constitutivas da matéria social, se nos permitem esta metáfora, formam configurações particulares que podem ser harmoniosas ou absolutamente aberrantes, mas elas não obedecem a nenhuma outra lei, salvo aquela da sua dinâmica própria, é essa dança nietzscheana que proporciona o mais belo e o pior, é essa dança que proíbe a explicação causal e impede a imposição planificadora do controle social, da mesma maneira que proíbe o julgamento moral num ou noutro sentido" (1979b, p. 117).

O relevante na descrição das formas de vida cotidianas é pois relativa ao que rompe, inverte ou põe abaixo o primado do racionalismo político estatal moderno e seus projetos de nivelamento e uniformização do societal, deixando vir à tona mais uma vez e com toda a intensidade o que jamais deixou de estar aí: o ideal comunitário.

Conviria que não se confudisse as teses culturalistas de Maffesoli com as esposadas pelos simpatizantes do movimento dos estudos culturais, incluindo os mais populistas, ainda que elas neste possam ser enquadradas como vertente

continental européia. Enquanto os anglo-saxões conservam uma visão política progressista da suposta apropriação da vida cotidiana que estaria tendo lugar via consumo dos lazeres e bens culturais da indústria, o francês mostra-se por completo reticente quanto à capacidade e mesmo validade de qualquer ação política com sentido positivo por parte das massas.

A transfiguração do político não significa a sua superação em sentido emancipatório ou progressista, nem a sua mudança num sentido mais democrático e participante; remete antes à saturação de seus valores e condutas institucionalizados, ao esgotamento de seus motivos mais ambiciosos, à deserção que ele não pára de provocar por toda a parte, à sua redução àquilo que, secretamente, jamais teria deixado de ser: a violência arcaica e, por vezes, sedutora, acionada pela vontade de afirmar o poder material de uma tribo, família ou comunidade.

Repousam as esperanças mais alvissareiras do pensador na capacidade dessa última forma fazer preponderar suas imagens como ideal da pós-modernidade, agora que é passado o tempo das ideologias. "O reencantamento pós-moderno, pelo viés da imagem, do mito, da alegoria, suscita uma estética que tem, essencialmente, uma função agregadora: [...] a de formar um conjunto comunitário" (1995, p. 76-84).

Entretanto, caberia perguntar, visando encerrar essa seção, se, apesar disso, não é contraditório anunciar a ascensão do ideal comunitário, quando toda uma obra procede ao elogio dos relacionamentos orgânicos, da dissolução do eu, e à promoção do indiferenciado encantado pela pretensa magia da mídia (1992, p. 209).

Conserva a palavra comunitário, neste registro, alguma validade independente ? Respeita-se a mesma, reduzindo-a à imagem e dando-lhe como conteúdo material uma vida orgânica indiferenciada ? Quais são os títulos em que se funda a pretensão de que "a cultura do prazer, o sentimento do trágico e o enfrentamento são causa e efeito de uma ética do instante, de uma acentuação de situações vividas por elas

mesmas, que se esgotam em si mesmas e não se projetam mais em um devir previsível e controlável que deveria ser seguido"? (2000, p. 32).

Em seguida, caberia indagar se não é contraditório pregar o conceito, quando uma obra é pontilhada de discurso publicitário: "os profissionais da imagem, as agências de comunicação empenham-se em tornar visível, sob uma forma determinada, a força invisível que anima, ou que se julga animar a instituição que a eles se está ligando" (1995, p. 147). Certamente é possível invocar em defesa de juízos como esse o princípio da harmonia dos contrários, mas então o conhecimento comum se identifica com o pragmatismo utilitário, e não com uma suposta reaparição da socialidade no mundo pós-moderno. Intervindo em socorro aos necessitados, o referido princípio não estaria, na verdade, entrando em rota de colisão com o registro sociológico que o pensador, queira ou não, fixou para si mesmo?

Obviamente,juízos e problemas assim levantados não têm o poder de afetar um universo intelectual e, conscientes disso, jamais pretenderíamos com eles alterar o curso da reflexão do autor. Todavia, eles colocam a este último certos embaraços. Deixando de dar conta deles, Maffesoli se desobriga de pensar o contexto imediato, a coerência filosófica e o sentido de seu projeto, sucumbindo em aporias e contradições das quais trataremos no próximo capítulo.

5

O saldo: a renúncia ao bom senso

A crítica do programa de pesquisa sumariado nas seções anteriores não é empreendimento fácil, começando pela própria revisão da obra do autor, que confecciona textos truncados, nos quais há grande repetição de idéias, expostas em linguagem rebuscada e repleta de desvios relativamente ao tema focalizado. A pretensão de que nele haja "sabedoria profunda", "elegância de estilo" e "esforço de conversão do leitor", que certos admiradores reconhecem, não é fácil de se encontrar à luz de um exame mais sério e detalhado do seu acervo literário e de sua investigação sociológica.

1. *Linguagem ordinária e déficit empírico-interpretativo*

O pensador vale-se de um estilo que chamaríamos pontilhista, talvez para ser fiel a sua definição de forma social, conjugando idéias antinômicas e retirando-as de seu contexto original. O resultado disso é a produção de um conhecimento ordinário, escorado no pronunciamento, cheio de pernosticismos, de lugares-comuns do tipo: "A vida, em seu aspecto estocástico, é uma sucessão de tentativas e erros que, só após passar, permite que se veja sua surpreendente coerência" (1997b, p. 9).

A regra que segue é a de tomar de empréstimo pequenas expressões sem explicitar sua primeira intenção, nem precisar-lhe o uso, fazendo uma colagem de referências confusa e pouco didática, que tanto sobrecarrega o texto quanto, parece-nos,

seria dispensável para a argumentação. Às vezes, porém, o caso é mais grave, ao menos à primeira vista. O dionisíaco sociológico toma conta do texto e despontam passagens celebratórias da confusão, como as seguintes, quase impossíveis e dignas de figurarem no conhecido ensaio sobre a epistemologia pós-modernista escrito por Sokal e Bricmont (*Imposturas intelectuais*, 1999):

> "A forma agrega, agrupa, modela uma unicidade, deixando uma inegável organicidade, onde luz e sombra, funcionamento e disfuncionamento, ordem e desordem, visível e invisível entram em sinergia para produzir uma estática móvel que não deixa de espantar os observadores sociais" (1996, p. 90).

> "A 'função' da errância é nos fazer atentar para uma perfeição por vir, pôr em jogo um pensamento progressivo, e não simplesmente progressista, projetar sobre um procedimento alquímico fazedor da errância, da queda, do mal, do outro, da pluralidade, etc. os elementos constitutivos de cada indivíduo tanto quanto do todo social. Assim age uma estrutura antropológica que não repousa sobre algo simples, finalizado, monoteísta ou monocausal, mas sobre um trajeto complexo onde, na sincronicidade, exprimem-se heterogêneos à espera de um equilíbrio por vir" (1997, p. 170-171).

Acontece outras vezes de a linguagem, conscientemente ou não, passar a mimetizar o conhecimento comum em sua banalidade, e surgem aqui e ali truísmos e proposições vazias, óbvias ou tolas, como a constatação ou descoberta de que "Cada época encontra a forma de expressão que lhe parece autêntica" (1990, p. 95); a máxima própria de um livro de autoajuda, segundo a qual "O mundo só é miserável para aqueles que nele projetam sua própria miséria" (1997a, p. 9); ou ainda, a conclusão óbvia de que "a relação com o outro é a questão primordial de qualquer sociedade" (1997b, p. 36).

Em geral, a descrição dos estilos de vida é tediosa, fraca e cansativa, como reconhece o autor, fiel a seu estilo (1999b, p. 11); quando não mimetiza, ao invés do senso comum, ele próprio muito mercantilizado a essa altura, o discurso e o estilo, para marcarmos o termo, propagandístico:

"Os Caçadores do Santo Graal contemporâneo têm ajuda das novas tecnologias: que vaguem pela internet, que vibrem nos assentos com a transmissão mundial pela televisão de um concerto musical ou a explosão de um atleta olímpico, é em direção aos quatro cantos do mundo que seus sonhos os conduzem" (1997, p. 132).

"A televisão permite vibrar em comum: chora-se, ri-se, sapateia-se em uníssono, e assim, sem que se esteja realmente em presença dos outros, cria-se uma espécie de comunhão, cujos efeitos sociais ainda precisam ser mensurados" (1995, p. 77).

Dificilmente alguém duvidará que frases como essas poderiam estar escritas em um anúncio de companhia transnacional, o que, se isso se tornasse princípio, viria a ser embaraçoso para um pensador que, contrariamente, pretende trabalhar, ainda que formisticamente, com um quadro conceitual singular e adequado no âmbito do saber sociológico (1982).

Embora escrevendo em seu tratado epistemológico que "claro está que seu objetivo não é ordenar a pesquisa de campo" mas, em vez, "promover a atenção que se deve dar à qualidade essencial dos fenômenos sociais: a de não poder serem reduzidos às injunções da razão" (1985), o autor nos põe em dúvida se, essa, se trata de proposição válida apenas para o material da obra em foco, ou é extensiva a tudo o que ele tem escrito, sobretudo levando-se em conta que, nesse caso, não restaria muito mais à sua sociologia do que declarar-se em oposição ao racionalismo ocidental moderno e advogar com exemplos arbitrários em favor da socialidade orgânica mais fundamental.

Além disso, precisamos observar que procedimentos como esses representam prejuízo para a validação de seu próprio pensamento. Em regra, parece-nos que ele se sente pouco inclinado, seja por soberba, dogmatismo ou simples desinteresse, a tratar, se não discutir com outras linhas de raciocínio sobre os exemplos que fornece. A compilação de casos e ilustrações extraídas de fontes extremamente diversas, sem qualquer cuidado de adaptação, nos impede de saber, por

exemplo, se as situações e exemplos citados como prova ou apoio de seus juízos não poderiam ter explicação mais convincente segundo hipóteses teóricas completamente diferentes.

Para ele, os movimentos de massa que se assiste nos feriados ou a crescente promiscuidade verificada em certos eventos e locais públicos seriam, antes de mais nada, momentos "sacrificiais" pós-modernos: trata-se apenas de "matar o tempo" (1997b, p. 98-99). As explicações que recorrem a fatores políticos ou remetem o problema à pretensa crise de sentido da cultura moderna são, "ainda que não se trate de negar a importância desses elementos", excessivamente intelectualistas.

> "O *body building* que hoje ressurge, por exemplo, não é [como muitos desejam] um fato individual ou narcisista mas [...] mais exatamente a cristalização no nível da pessoa (*persona*) de uma ambiência totalmente coletiva [que define a pós-modernidade]" (1997b, p. 84).

Ocorre que à falta de discussão da hipótese descartada, tanto quanto da sustentação historiográfica ou empírica da argüida, a sensação que fica é de arbitrariedade interpretativa, como se pode notar refletindo comparativamente. Em *Trabalho, lar e botequim* (Chalhoub, 1985), apenas para citar um exemplo, podemos encontrar um estudo histórico de problemática que interessaria à sociologia do cotidiano maffesoliana. Trata-se de saber a fortuna dos mecanismos de controle social de que lançou mão para dirigir as classes populares cariocas ao trabalho na primeira década do século XX.

Sidney Chalhoub procede à análise do caso tomando como chave o ponto de vista das camadas sociais que foram alvo das estratégias de sujeição e, como objeto de exame, os processos judiciais envolvendo os grupos que lhe interessam. O resultado é surpreendente, na medida em que o autor descobre que os trabalhadores são sujeitos de sua própria dominação.

O historiador aponta elementos que confirmam várias pretensões factuais defendidas pelo pensador aqui examinado. Apesar dos esforços despendidos para discipliná-las, as camadas dirigentes "não puderam escapar às contingências impostas por uma classe trabalhadora que resistiu tenazmente à tentativa de destruição de seus valores tradicionais" (1985, p. 172).

Em compensação, ele também verifica que isso não lhe trouxe qualquer benefício, não a privou de o que já foi chamado de a miséria do cotidiano e, portanto, de levar um modo de vida violento e degradado. Os processos judiciais que examina o historiador, além de terem servido de expediente de vigilância dos meios populares por parte dos grupos dirigentes, revelam o quanto seu cotidiano era gerador de sofrimentos causados pelos próprios grupos dominados. A subordinação econômica e política em que se encontravam era mediada por seus próprios valores sociais e preconceitos ideológicos, sob condições determinadas.

Embora o historiador não esteja isento de contaminação por parte de uma postura conformista, ao segundo tudo indica justificar os fatos, não cai na tentação fácil e simplista de atribui-los à pura e simples barbárie ou à "alteridade irracional". A violência como fórmula de solução dos conflitos pessoais, o machismo incontrolável e os desvios de conduta femininos podem ser explicados racionalmente pelas regras de conduta prescritas por seu meio social, nas condições de uma sociedade capitalista ainda em vias de industrialização (Chalhoub, 1985, p. 230).

Também Laura de Mello e Souza nos fornece exemplo, ao retratar a maneira como a população desclassificada da economia mineradora mineira vivia o seu cotidiano no Brasil do século XVIII. Entre essas pessoas, formara-se "uma camada social onde os papéis dos indivíduos eram transitórios e flutuantes, onde os homens livres pobres entravam e saíam da desclassificação, convivendo estreitamente com escravos, com quilombolas, com artesãos modestos, com roceiros pobres, com mineradores miseráveis". Os problemas com que

tinham de lutar propiciavam a formação de uma solidariedade entre esses grupos e um sentimento de partilha de um mesmo destino coletivo, que se encarnava em uma vontade de viver nas tavernas, nos batuques, nos prostíbulos, nas festas e em outros locais de convivência.

Entretanto, convém jamais esquecer que eram muitos os fatores agindo em sentido contrário, engendrando conflitos e tensões que desembocavam nas arruaças, nas assuadas, nos crimes, nos saques e nas mortes, em que sempre estava mais ou menos presente a mediação do poder estabelecido.

> "Desmantelando as solidariedades e dissolvendo a consciência, ante as pressões oficiais, o desclassificado partia no encalço do desclassificado para reprimi-lo; o vadio recrutado à força exterminava os quilombolas; o homem pobre impotente ante a rede do poder denunciava o seu igual; o garimpeiro entregava o seu chefe aos dragões da extração; o forro esfaqueava o pardo nas tavernas e nos becos" (Mello e Souza, 1983, p. 212).

Dessa forma, o cotidiano por todos partilhado, embora pontilhado de vivências emocionais, em vez de ser lugar de sua afirmação como pessoas ou de algum ideal comunitário, era cenário miserável de uma "triste aventura", como escreve a historiadora. A violência dos mecanismos que aproveitavam seus protagonistas quando convinha, deixando-os entregues à própria barbárie e brutalidade quando não via modo de utilizá-los, condenou-os a estar juntos como se estivessem no inferno.

Retornando ao comentário dos textos de Maffesoli, as referências nos incitariam a perguntar, por exemplo, se a prática de conceder favores sexuais aos superiores na hierarquia social, verificada em várias épocas históricas e corrente ainda hoje, é realmente expressão do orgiasmo. Qual é o contexto teórico de onde saiu este exemplo? A vivência de uma sinergia entre a razão e os sentidos por parte de nossa juventude é algo efetivamente constatado pela experiência? Quais são os estudos empíricos de que se vale o autor para fazer esse julgamento? Qual é o objetivo da pesquisa de onde, por hipóte-

se, foi sacada a situação? Não poderiam ter, um e outro fato, uma explicação funcionalista, como a que em relação aos lazeres sugere Norbert Elias (Elias e Dunning, 1992, p. 31-81)?

Segundo o pensador, a prática da astrologia encarna produto de uma correspondência cósmica entre o indivíduo e um conjunto maior, que lhe permite tornar-se pessoa, senão integrar-se organicamente em uma comunidade, que acentua uma relação com o mundo mais contemplativa, menos calculadora e mais hedonista (2000, p. 84-92). Pesquisas de outra proveniência sustentam, porém, que ela representaria, ao invés, um procedimento através do qual as pessoas procuram heteronomamente conhecer seu potencial e defeitos como indivíduos, sendo pois um veículo cultural que articula "a liberdade individual" com uma "ordem cósmica transcendente" (Vilhena 1990, p. 149 e 191).

Partindo da premissa de que existe um diferendo no tocante à explicação do fenômeno caberia perguntar as razões por que Maffesoli não discute analiticamente as eventuais limitações teóricas de uma ou outra pretensão explanatória contrária àquela pela qual mostra maior simpatia.

Maffesoli não encara essa linha de discussão e, por isso, sempre pesa dúvida sobre os limites de sua argumentação, que talvez possa ser entendida, lembrando-se que, apesar de se manifestar contra a "tolerância sem horizontes", o pensador declarou-se defensor de uma "pretensão epistemológica aventureira e audaciosa", capaz de responder à "exigência de um presente que não se satisfaz mais com as certezas estabelecidas" (1996, p. 76).

Nesse aspecto, aliás, o ponto em questão repercute sobre outro, de natureza gnosiológica e que consiste em saber se um pensamento que nega a história assegura um mínimo de títulos que o habilite a fazer juízos factuais sobre os fenômenos de cultura. Conforme observa Mario Perniola, apenas para ilustrarmos o problema, a mentalidade modernista concebe a libertação da identidade individual de modo subjetivista, como um ato que nasce de dentro do indivíduo, não

tendo nisso nada de dionisíaca, já que essa vem do exterior e é inseparável da experiência da possessão e da ritualidade. A emancipação das tiranias da identidade impõe-se a partir de uma situação externa a que não se pode nem se deve resistir, pois perigosa. Desse modo,carece do rejúbilo e poder de cura que muitos gostariam de atribuir-lhe, "separada do contexto ritual, cerimonial, rigorosamente predisposto e preparado dessa experiência" (Perniola, 1993, p. 120-121).

Maffesoli, parece-nos, capta bem esse entendimento em suas obras, sublinhando que as experiências dionisíacas, embora tenham valor em si mesmas, não deixam os seguidores no isolamento ou em estado de loucura, na medida em que amarram-nos a um laço social mais coletivo, íntimo e orgânico, através do qual se encena uma socialidade imprevisível e contagiosa, mas que todavia permanece controlada, ritual, cerimoniosa e litúrgica.

Todavia,podemos nos perguntar em que medida esse entendimento dá conta das experiências radicais com que se compromete o indivíduo contemporâneo; se, neste caso, não se trata justo de uma má compreensão da experiência dionisíaca, fundada no fracasso do individualismo e que, no fundo, manifesta "um sentir fraco que se esconde a si próprio por detrás de uma vã sobrelevação de uma artificial sobreexcitação" (Perniola, 1993, p. 120).

A fundamentação metodológica reivindicada pelo autor por sua vez não está menos isenta de defeitos. O pensador pretende, como vimos, filiar-se a uma variante da sociologia compreensiva, baseada na empatia com o vivido e na construção holística de suas formas de sociabilidade, que, como sugerimos, remonta basicamente a Simmel. Porém, não se sabe porque seu compêndio metodológico fala dessa sociologia em termos sistêmicos, chegando ao ponto de dizer que à "vitalidade societal corresponde um vitalismo lógico" (1985, p. 245).

Maffesoli trabalha com a hipótese fenomenológica de que, "para além das análises causais ou estatísticas", trata-se sobretudo de relevar

"um vitalismo que não se orienta para um objetivo preciso, que não se inscreve num linearismo mecanicista, que não possui um sentido unívoco e seguro mas, antes, encontra suas forças em si mesmo e, por vezes, cresce de modo bem desonerado, um pouco por todo o lado" (1985, p. 128).

Acontece que procedendo de maneira "formista", como deseja, fecha o potencial de seu método à pesquisa concreta e ao estudo de caso que, por suposto e realmente, tem estimulado entre seus colaboradores, não importa o quanto os trabalhos desses últimos possam significar em achados empíricos, históricos ou sociológicos. Fazendo a sociologia compreensiva regredir a um estágio anterior ao que lhe havia deixado Max Weber, passa-se por alto não apenas a consciência dos atores sociais, ignorada em seus conteúdos concretos e sua intencionalidade subjetiva, mas ainda todos os importantes desdobramentos que lhe deu a teoria da ação no século XX.

Observar-se-á que a evidente falta de estudos empíricos ou exames de casos, substituídos que são por uma espécie de sociologia de gabinete, não nos permite saber qual é de fato a orientação última de sua pesquisa. As escassas referências por ele feitas vêm todas no sentido de endossar suas reflexões. O elemento *contraditorial* de sua *harmonização* literária é pouco, se tanto, discutido. De qualquer modo, ressalta das declarações programáticas e hipóteses de pesquisa do autor uma metodologia compreensiva que, reduzida à compilação comparativa de exemplos extraídos da bibliografia sociológica, tem cunho muito mais classificatório e apodítico do que efetivamente descritivo da pretensa pluralidade conflitual existente na sociedade.

2. *Mecanicismo epistemológico e déficit teórico-interpretativo*

Quanto ao enfoque teórico, não são menores os problemas que suas idéias revelam à luz de uma análise crítica. Maffesoli rejeita abertamente qualquer compromisso com as construções sistemáticas, tendo reivindicado no primeiro momento

de sua pesquisa o método dialético, mas não em sua leitura hegeliana ou marxista. No caso, a clave de leitura sugerida era a dialética negativa da Escola de Frankfurt (1976, p. 24-30).

Ocorre, porém, que essa, parece-nos, jamais foi bem entendido pelo pensador, ao desenvolver uma abordagem caracterizada pela eliminação não apenas histórica, com o que concordaríamos, mas teórica do momento de idealização que, via de regra, integra os movimentos sociais quando de seu processo de posicionamento. Ademais há uma carência de reflexão ou supressão premeditada do princípio da unidade dos contrários. As suas formas constituintes (socialidade e poder) são tratadas como formas externas uma a outra e não se encontram num movimento que, em tese mas também historicamente, comporta sua ultrapassagem recíproca: são constantes que vivem, como vimos acima, sob o modo da repetição (1985, p. 173-176).

Os prejuízos teóricos da pesquisa do autor resultam sobretudo dessa abordagem mambembe: sua dialética só vê no poder o aspecto negativo e, na socialidade, o positivo. O pensador reconhece o caráter histórico constante do poder e o modo como este se articula com a razão; mas se resigna diante dele, na medida em que sua constância é vista de modo exclusivamente negativo, jamais como meio potencial e efetivamente positivo de transformação da realidade. Absolutamente não fica claro porque os fenômenos que aborda só seriam "expressão do desejo anômico de uma vitalidade que não reconhece e não aceita mais as diversas coações: sexuais, filosóficas e econômicas, impostas pelas instituições modernas" (2000, p. 178).

A possibilidade de entender o poder como instrumento não apenas da potência social,mas de uma consciência esclarecida política, moral, estética e racionalmente não integra suas conjecturas. O conceito de razão que conhece é um conceito restrito: aquele responsável pelo desatino moderno, não obstante um conceito mais plástico, variado e crítico estar na base de suas pesquisas e, ás vezes, ser postulado por sua re-

flexão. O pensador não reconhece analiticamente senão a razão instrumental e, assim, nega validade a qualquer uso do poder, anulando abstratamente, ainda que com bons motivos, uma esfera da vida social e,mesmo,um postulado de sua teorização: a idéia de que "não existe um mal – o poder – e um bem – o não-poder" (1979a, p. 17).

A concepção 'positiva' e 'otimista' da socialidade se mostra cega, quando não serve para as justificar moralmente, às violências, rituais e fantasias do regime noturno que violam o querer viver da criatura humana, uma vez tomado em consideração o ponto de vista desta criatura, coisa que igualmente descarta de modo arbitrário e abstrato. A experiência humana jamais é avaliada em seu sentido construtivo e elevado, sendo vista, cripticamente, em chave regressiva ou seguindo apenas a linha de fuga da imoralidade:

> "O esposo fiel e bom pai de família não hesitará em participar, na hora certa, de uma orgia sexual desenfreada, no curso da qual dará livre curso a seus diversos fantasmas" (2000, p. 118).

Maffesoli possui senso moral bastante vivo para considerar fatos como a perdição no consumo de drogas, a depravação de menores ou os jogos sanguinários com alguma repulsa, mas hesita em ver neles vias prejudiciais da socialidade, contentando-se, no máximo, em deixar aberta a questão de seu valor e sentido,ao se comprometer com uma perspectiva cripto-normativa tremendamente problemática.

Reproduzindo as palavras do pensador, choca-nos ler que, para ele, inclusive diante da exploração sexual mais abjeta ou da violência mais grosseira e mortífera,

> " a compreensão pretendida do pluralismo existencial requer uma atitude de simpatia [...]. Nosso papel não é, claro está, o de tudo justificar ou a tudo desculpar; nossas convicções podem condenar, mas nossa generosidade de espírito tudo deve aceitar" (1985, p. 72).

Conforme essa perspectiva, acontece, portanto, que não podemos analisar a vida social pelo que ela deveria ser, mas pelo que realmente é: "não me parece possível dizer o que

deve ser a sociedade, ou o que deve ser o indivíduo", diz Maffesoli (1998, p. 18). Acontece que nenhuma ciência social está condenada a fazer a escolha entre esse agnosticismo valorativo e o voluntarismo moral e político. Quem julga, bem ou mal, conflitantemente, é a própria coisa (o social). Cabe ao sociólogo (crítico) confrontar seus vários juízos de valor sobre suas próprias ações com a realidade concreta, esclarecendo e ajudando a esclarecer seus conflitos e contradições a partir de premissas que ele encontra na vida social. Talvez não seja o caso que, como tais: morais e políticas, essas premissas, por mais problemáticas que tenham se tornado, hajam dado adeus à cena atual, mesmos nas situações mais predispostas à exploração irracional da irracionalidade (Cf. Thompson, 2000).

De resto, cumpre notar que constatar a violência de uma tribo contra um indivíduo, por exemplo, não implica ter complacência epistemológica ou simpatia gnosiológica com esta ação; atitudes como essas já contêm um sentido valorativo não declarado: compreendem o ponto de vista da tribo, mas não o do indivíduo. A explicação para o pensador sugeri-la se encontra, por certo, na condenação do princípio de individuação e na superestimação positiva da socialidade por ele defendidas, quando não cai na simples postulação apologética do mecânico, do vazio e do irracional: de o que, na verdade, deveria ser devidamente criticado do ponto de vista moral, político e intelectual.

Em *Le mystère de la conjonction* (1997b, p. 45-46), por exemplo, a transferência da pretensão sombartiana de que o luxo é um veículo de civilização e circulação de bens e afetos para a prostituição é problemática, antes de tudo, devido à forma como é enunciada, revelando um déficit moral que deve ser distinguido de sua eventual falta de base empírica. A pretensão utópica de livrar a sociedade deste mal nada tem a ver –, necessariamente – com um moralismo desejoso de liquidar a "aventura existencial" que, por hipótese, teria lugar na procura ou no exercício desse tipo de prática, ainda que, no caso de ser constatada, também essa situação devesse ser avaliada em sua pretensão filosófico-ideológica.

Noutro trecho da obra do autor, apenas para marcar bem o ponto, pode-se ler que:

> "O Minitel [rede de computadores francesa] suscita identificações que são potencial ou realmente associativas: o que não vêem os comentaristas desse instrumento tecnológico avançado e o que em parte falseia seus julgamentos, é que nele o indivíduo se abole como tal a fim de participar de uma comunidade, por certo pouco mítica, cuja imagem não é todavia sem efeito no cotidiano, particularmente porque acentua a comunicação sem objeto específico: a comunicação pela comunicação" (1990, p. 286).

Para ele, apenas para citar mais um caso, a errância dos trabalhadores sazonais ("bóias-frias") pode ser vista como uma aventura romântica se não mística: "Contra as lamentações sobre o desemprego e seus malefícios, tudo isso chama a atenção antes para a relativização, fundamental, da ideologia do trabalho" (1997, p. 152). Corretas ou não do ponto de vista factual, adequadas ou não do ponto de vista interpretativo, o problema com proposições como essas é que não conseguem pensar o ponto de vista do sujeito.

Noutros termos, falham em pensar a situação do indivíduo como resultado de um processo histórico que adquiriu consistência sociológica ao longo do tempo e como categoria que pode viver, e às vezes de fato vive várias experiências, tenham elas origem no social ou na socialidade, com sabedoria e em alto nível de realização, seja de maneira privada ou pública, mas também com sofrimento e como violência, seja ela totalitária ou simbólica.

Para o autor, ao contrário, parece que essas possibilidades, se existem, não têm valor e, como tais, podem, senão merecem cair para um segundo plano; sugere-se basicamente que a racionalização, responsável pela ruptura da solidariedade orgânica das sociedades arcaicas, é um correlato à ascensão do indivíduo e do individualismo (Cf. 1979a, p. 26; 1982, p. 16). Apenas uma reflexão melhor informada do ponto de vista teórico poderia meditar corretamente se, por

exemplo, a "socialidade hospitaleira" pode ser tratada como ilustração de "uma maneira ritual de assegurar a continuidade da existência"; ou,ao invés,precisaria ser examinada caso a caso, levando-se em conta que muitas (sublinhemos) vezes foi, antes, produto do emprego da coação e fruto do medo, cujo modo de ser nada tem a ver com uma suposta "exigência ética" (1997b, p. 50-51).

3. *Prejuízo valorativo e déficit ético-moral*

Deste modo, o entendimento de que "não nos compete emitir juízos sobre um movimento incipiente que inclui, como tudo o que é humano, o melhor e o pior" (1985, p. 104) só na aparência é neutro. Na verdade, esconde uma parcialidade em favor da socialidade, com tudo o que nela há de (esteticamente) bom,mas também de (moral e materialmente) destrutivo. Está certo o autor em afirmar que o social deve ser estudado pelo que é, e não por aquilo que deveria ser segundo o investigador. Porém, postulá-lo epistemicamente não significa o mesmo que dá-lo (hegelianamente) como verdade moral, abolindo todas as suas tensões com o ponto de vista do sujeito histórico realmente existente.

Maffesoli afirma como enunciado sociológico a trivialidade ordinária segundo a qual "as coisas e as pessoas são o que são; procedem e organizam-se de acordo com uma disposição que lhes é própria" (1996, p. 18). Pretendendo fazer "ciência social com carinho" e emitir juízos sem "arranhão conceitual", todavia passa como necessidade o que é mera contingência. O cotidiano é, por certo, o território da espontaneidade, do pragmatismo, da mímese, do egoísmo, da ultrageneralização, do oportunismo, etc. Todavia, não se deveria em atitude de pesquisa, como não se pode no curso da história, cristalizar essas feições mecanicamente, sob pena de se incentivar sua total fossilização no pensamento.

Como nos lembra Agnes Heller: "A transformação do ser humano em ser total, pleno e consciente é algo totalmente excepcional na maioria dos seres humanos: nem sequer nas épocas ricas em grandes comoções sociais existem muitos

pontos críticos desse tipo na vida do homem médio". A situação, porém, não deve ser descartada de maneira absoluta. O conhecimento histórico disponível revela que seres como esses têm existido realmente, ainda que "a homogeneização em direção ao humano-genérico só deixe de ser excepcional, um caso singular, naqueles indivíduos cuja paixão dominante se orienta para o humano-genérico.... como é o caso dos grandes e exemplares moralistas, dos estadistas, dos artistas e dos cientistas" (1984, p. 28-29).

Nesse sentido, a hipótese que moralmente não pode ser descartada, contudo, é a de que, em todas as épocas, mal ou bem, sempre existiram indivíduos singulares mas representativos, que lograram transcender as limitações da vida cotidiana e ascender a algum plano da história universal.

Maffesoli, ao invés, converte uma tendência originária da sociedade de massas, que dificulta senão bloqueia o desenvolvimento do indivíduo, tanto quanto da comunidade, em estrutura ontológica (historial) da vida cotidiana e do mundo cultural histórico. O resultado é a conversão do conformismo coletivo e da atomização individual em parâmetros atemporais, com o que constrói menos um modelo ideal do que um novo mito comunitário que, se bem não reclama o sangue e a raça como critérios de inserção, se parece em vários aspectos com o mito da comunidade popular nazista, devido à virtual abolição das práticas e valores associados ao princípio da individualidade.

Afinal de contas, como também nota Agnes Heller:

> "Nas comunidades fascistas [mas também, acrescentaríamos, nas comunistas], não houve realização do indivíduo; ao contrário, esse se desintegrou numa particularidade descontrolada e numa pseudocomunidade que se submeteu sem reservas a exigências pseudo-humanas genéricas [desse pseudocomunitarismo]" (1984, p. 81).

O pensador da dialética sem negatividade, cremos, sucumbe nesse conformismo. O fascismo, por exemplo, não é somente uma perversão da razão inscrita em sua própria

lógica, como ele com razão pretende: também é uma resposta às demandas irracionais de o que chama de socialidade. Por isso, não tem sentido restringir a crítica à razão e ver com simpatia apenas as expressões e formas da socialidade, na medida em que, fazendo-o, corre-se o risco de levar água ao moinho do pólo explícita ou escamoteadamente negado da análise, que, no caso, é o do autoritarismo, do produtivismo e do totalitarismo.

Acontece, porém, que o pensamento sob exame não apenas faz conscientemente esta operação, como supõe legítimo fazê-lo, em função de sua certeza relativamente à possibilidade de e à correção em suprimir as normas morais da análise social, ligado que está a uma visão que entende de modo negativo esse tipo de conteúdo no próprio processo histórico universal.

Comenta Mario Perniola que, entre as experiências mais radicais que podemos ter como seres humanos está a da possessão filosófica. Sublinhando como ela emerge da vivência imediata da cultura, o pensador italiano salienta que a mesma não obstante solicita ao indivíduo a realização de um esforço moral, político e intelectual consigo mesmo, na medida que pode haver uma relação intrínseca entre o reconhecimento dos limites de sua situação no mundo e a colocação de nossa posição nele em forma de questionamento intelectual (Perniola, 1993, p. 135).

Entretanto, se é assim e não se deseja promover nenhum culto aos heróis, haveria que, pelo menos, se pensar que também o senso comum não está condenado a se repetir sempre e totalmente como totalidade alienada, banal e ordinária, como pretendem as análises de Michel Maffesoli.

Contrariamente às visões de Heller, Kosik e Lefebvre, por exemplo, o pensador por qualquer motivo não logra ver "os momentos de elevação acima da cotidianidade; os momentos superiores, criadores e privilegiados, em contraste com os instantes banais da vida cotidiana", como escreve o sociólogo José de Souza Martins.

"[Ocorre que mesmo] na rotina alienadora da fábrica e da produção há momentos de iluminação e criação, de *invasão do cotidiano* e do senso comum *pela realidade e pelo conhecimento que revolucionam o cotidiano*" (Martins, 2000, p. 62-63; grifos nossos).

Observe-se que o pensador do esteticismo axiológico tem, apesar de tudo, sua doutrina moral: para ele, lê-se com espanto, "as prescrições mais rígidas devem se acomodar a uma multiplicidade de transgressões, que nem mesmo são sentidas como tais pelos que as praticam" (1990, p. 16). Destarte, o autor não hesita em se expressar com simpatia relativamente à teatralização da política (1979b, p. 178), ou à porção de morte dos vários tipos de violência simbólica (1984). Afinal, sustenta, "o princípio da realidade nos convida a leválas em consideração, já que estão aí" e, além disso, complementa, é preciso considerar que "uma civilização, com suas forças esgotadas, [como é a nossa], precisa de bárbaros para regenerar-se" (1987, p. 43; 1985, p. 143).

Surpreende-nos como um choque elétrico inesperado a maneira como se pode falar assim com pretensão de correção valorativa, ou a maneira como se pode, apenas para citar mais um exemplo, registrar de forma descritiva um juízo cripto-normativo e segundo o qual, hoje em dia, a vontade de vibrar junto reemerge e invade a vida cotidiana, "da política às carnificinas tribalísticas". O problema não é, porém, o de uma subjetividade arranhada. O proferimento de afirmativas como estas é um fato mas, como tal, suspeito da falta de uma correção moral que, na verdade, falta, e nisso tem razão o seu proferidor, na cultura que o criou e onde ele intervém. A sua contradição performativa não faz senão sinalizar uma verdade (parcial) sobre nossa sociedade (Cf. Habermas, 1990, p. 186).

Ninguém dúvida de que a socialidade de base, para valermo-nos das palavras do autor, comporta, como o poder, "uma porção de morte", mas vai daí uma enorme diferença entre sugerir que "os mortos enterrados são promessa de vida" (1983, p. 152) e, com precárias mas fundadas razões e exemplos, contestar criticamente esse fato para, dentro do possível, empreender as ações que visam contê-la racionalmente.

As experiências clássicas e modernas sugerem que o controle racional e a disciplina dos corpos não são os únicos meios com que se pode lidar com as violências, tensões e brutalidades que, com diversas modulações, teriam um quinhão essencial e inalienável na existência humana; que a única maneira de tornar menos ofensiva ou matizar suas manifestações é integrar nossa crueldade vocacional em processos rituais e cerimônias coletivas; que o orgiasmo, o cinismo ou a teatralidade sejam os únicos meios de preservar ativo o querer viver coletivo e de regenerar o organismo societário.

A humanidade também é responsável pela criação da idéia e pela implementação de um projeto de educação moral, estética, política e intelectual que não se confunde necessariamente com as formas que lhe deram os modernos sistemas de ensino, sugere um processo de interação social ao mesmo tempo ordeiro, plástico, respeitador e intersubjetivo e, por fim, aponta para a formação de uma forma superior de comunidade, onde, superada sua oposição, se conjugam harmonicamente os interesses do indivíduo e da coletividade.

Podemos concordar com a afirmação empírica segundo a qual "a vida cotidiana, à imagem dos indivíduos e grupos sociais, é essencialmente imperfeita", mas não que essa imperfeição é – sempre – "inconscientemente assumida",ou que – sempre – "repousam nela, [nesta imperfeição], sua harmonia e equilíbrio e, também, sua fascinante beleza" (1995, p. 37). Também precisamos levar em conta os esforços que,por qualquer razão,fazem com que nela nasçam as tentativas,não menos fascinantes e sublimes,de superação de suas rotinas, banalidades e violências, tanto quanto os conflitos e desequilíbrios que a movimentam e,por vezes, ensejam a criação de obras, pessoas e instituições excepcionais nos mais diversos domínios da existência, como as que, apenas para citar um exemplo clássico, nos dão Burkhardt e Agnes Heller em suas monografias sobre o Renascimento.

O fato de que os compromissos morais investidos em uma atividade profissional, relação afetiva ou causa ideológica sejam teatrais porque, quando saturadas, ensejam elas

todas a procura de outro papel, não obstante este venha a ser eventualmente representado com a mesma e discutível "autenticidade" do anterior (1995, p. 79) é um fato, mas um fato problemático, justamente pelo aspecto da moralidade.

Noutros termos, pretendemos dizer com isso que o pensador em tela não só nega capacidade de auto-reflexão à razão como não consegue conceber nenhuma razão alternativa, embora o beco sem saída em que se meteu o leve ultimamente a compreender a socialidade como uma outra lógica ou racionalidade (1987, p. 201). Em função disso, não surpreende que proponha uma condescendência com a violência e a barbárie: não supondo alternativa aceitável e esclarecida, nem vendo a situação como problema, não lhe resta outra saída que o reconhecimento conformado de que "também somos bárbaros" (1987, p. 152).

A reflexão teórica do autor tem, como poucas, o mérito de entender que "a produção de bárbaros pela cultura foi sempre utilizada por ela para manter sua própria essência bárbara", mas o faz com sentido moral afirmativo e cegueira para a circunstância histórica de que este fato é cada vez mais engendrado pela civilização. Para ele, a socialidade tem numerosos pontos em comum com a crueldade, de modo que em todos os momentos da vida ela está virtualmente presente e, por conseguinte, da dinâmica da primeira faz parte essencial a morte, uma parte maldita, como diria Bataille. Apenas podemos ter esperança de que predomine "o sentimento de indiferenciação": "a dimensão afetiva capaz de permitir ao estar junto dar o melhor de si mesmo" (1992, p. 200).

Sorel cultuou durante certo tempo a violência para, com ela, pôr fim à opressão. Maffesoli mostra resignação pelo fato de ela não ter objeto nem objetivo, servir apenas de forma de expressão da socialidade. Destarte, critica o moralismo intelectual e o dever-ser em nome de um sentimentalismo afetivo e do querer viver sem mediação, assumindo a postura de aceitação amoral de um presenteísmo sem escrúpulos e potencialmente destrutivo em relação ao que há de mal mas, também, ao que de bom e justo produziu a civilização.

> "A atitude formista respeita a banalidade da existência, as representações populares e as pequenas criações que pontuam a vida cotidiana: não confere sentido, não inscreve os fatos em uma finalidade religiosa, política ou econômica, não formula imperativos categóricos; contenta-se em fazer falar seu tempo, inscrevendo-se desse modo no discurso polifônico que uma sociedade faz acerca de si mesma" (1983, p. 62).

Em última instância, portanto, a socialidade se resume, como se isso bastasse, a "um estado estético onde podemos sofrer e gozar em conjunto, o que cria um laço simbólico dos mais sólidos, uma simpatia, vinda de baixo e mais firme que todas as ideologias impostas desde cima" (1992, p. 209). Embora teoricamente correta, a percepção se equivoca ao tornar o estético a norma, em vez do político ou do moral. Isso para não se chamar atenção para seu desconhecimento da influência do econômico. A razão é fácil de entender ao sublinhar-se a maneira como, por essa via, ela pode abrir a porta para a legitimação de todo o tipo de emprego da força e brutalidade.

Ninguém com consciência moral limitar-se-ia com boa-fé a pregar uma atitude complacente para com

> "os sonhos coletivos, que tanto se exprimem no paroxismo ou no furor, assumindo a forma do fanatismo e da exclusão, quando são vividos no corporativismo mais rasteiro, na miséria do cotidiano, na revolta juvenil ou em uma reivindicação setorial, por mais brutal que seja, e, na maioria das vezes, *não-relacional*" (1995, p. 24).

Procedendo assim, o pensador revela-se como tantos outros pós-modernistas insensível ou desconhecedor "do conteúdo altamente ambivalente da modernidade cultural e social", especialmente quando se nivela "a comparação diacrônica das formas de vida moderna e pré-moderna", como escreve Habermas.

> "[No caso,] os altos custos que eram antes exigidos à massa da população (nas dimensões do trabalho corpóreo, das condições materiais de vida e das possibilidades individuais de escolha,

da segurança jurídica e da penalização, da participação política, da formação escolar, etc.) quase não chegam [se o são] a ser nomeados" (Habermas, 1990, p. 311).

A crescente amorfia espiritual que afeta o processo de formação social não é fruto de qualquer retorno da vontade de viver, mas da subsunção dessa vontade ao caráter mercantil da atividade cultural e tecnológica contemporânea. Podemos concordar parcialmente com a tese de que "não é certo que, como parecem crer os últimos representantes da crítica radical, que a procura por pornografia seja [apenas] expressão última da alienação ou do processo de conversão do homem em mercadoria". Disso não segue de modo nenhum, porém, que o fato seja antes evidência de "o ressurgimento do caos das paixões, de o que chamei de a confusão [emocional]" (1997b, p. 53).

Evitando esse passo não se está revelando um temor em encarar as "pulsões do corpo social", mas pondo de lado um juízo teórico apressado e quase dogmático, que não faz senão trocar uma hipótese de pesquisa limitada por outra ainda mais problemática.

4. *Prejuízo normativo e déficit axiológico*

Detrás do amor ao presente parece pois se esconder um conformismo mítico, de natureza hermética senão ocultista. Parte-se da idéia que o princípio da realidade não se coaduna com a vida que simpatiza com a razão. O preço pago por isso é a aporia. O pensador pretende superar o positivismo, porque este escamoteia o partido da racionalidade, com o qual está previamente (e muito mal) comprometido. Paradoxalmente, acontece que seus trabalhos recaem (com falsa consciência) noutro princípio desse tipo de pensamento: o da neutralidade axiológica, pois de fato seus raciocínios expressam uma parcialidade radical e descontrolada pela socialidade.

"A moda, os jogos televisionados e até mesmo os programas políticos são [hoje] julgados e apreciados em função de sua capacidade de fornecer sonhos a uma massa cada vez mais ávida de emoções coletivas" (1996, p. 156).

Dificilmente se poderá calcular o número de problemas epistemológicos, empíricos, morais e interpretativos contido em tal proposição; mas isso, precisamos reconhecer, não é um problema para o pensador. Arrebenta com qualquer possibilidade de argumentação discursiva a pretensão, de modo algum fundada pelo autor, de que o populismo, assim retratado, talvez seja uma "manifestação difusa" da "sabedoria popular" (1996, p. 162).

A perspectiva para bem entender seu racionalismo sensível ou sua sensibilidade razoável é, claro está, de natureza filosófica ou doutrinária, pois para ele o cotidiano é algo que vale e se basta em si mesmo (p. 161).

Contudo, é preciso observar que, em sendo assim, trata-se, no caso, de um enfoque que nos proíbe de compreender o senso comum como um momento problemático, que pode ser e de fato é, pelo menos em parte, ultrapassável historicamente, como não tem deixado de mostrar o trabalho dos sociólogos e historiadores.

Resumindo, poder-se-ía observar que o principal prejuízo da proposta de apreensão do cotidiano atual feita por Maffesoli está no modo como pensa as relações entre poder/potência e razão/socialidade. O pensador vê a sobra da socialidade nas costas da razão, mas não a maneira como, cada vez mais, essa última intervém na e gerencia a socialidade. Para ele, e nisso concordamos, verifica-se hoje "uma retomada de elementos arcaicos (arquétipos, mitos imemoriais), uma aceitação daquilo que é aparência (fenômeno, relativismo), a distorção de elementos arcaicos, que entram em um movimento em espiral que os dinamiza, dando-lhes um sentido atual" (1995, p. 110).

O problema é que não se analisa quais são os fatores que presidem a esse processo, como não se aponta ou diagnostica qual é seu novo significado (1995, p. 146). O ponto não depende, saliente-se, do abandono do princípio da unidade dos contrários feito pelo autor, porque ele não trabalha com a hipótese ou pretende dizer que as formas dessa última são geradas pela razão, num movimento conjunto; também não

vem ao caso criticar a forma como ele pressupõe uma relação de exterioridade entre razão e socialidade. A falha central, nos parece, está sim em compreender a dialética entre ambas exclusivamente em termos de repetição e, assim, esquecer seu momento de linearidade, através do qual, no mundo moderno, as formas da segunda são subsumidas pelo movimento particular da razão instrumental, passando a fazer parte de sua própria lógica, embora não a ponto de perder sua autonomia ou potência.

Maffesoli desenha os contornos e salienta como ninguém o que, com justiça, chama de "o maravilhoso cotidiano" (1995: 108-109), mas o reduz à expressão da "vitalidade societária", perdendo de vista como, na atualidade, aquele é engendrado pelo cálculo burocrático e mercantil. Em vista disso, da rejeição de uma reflexão crítica, ocorre que sua linguagem, ao invés de sustentar o tão propalado quadro conceitual e sua razão sensível, torna-se, como vimos antes, reflexo da linguagem administrada da qual nos falava Marcuse (1967, p. 92-121).

> "A publicidade por certo possui o papel que tinha o mito no mundo tradicional: é feita de múltiplos elementos – nele tem lugar o sério, o irônico e os jogos de palavras [...]" (1990, p. 241).

Eis-nos diante do típico enunciado que nos parece formatado originalmente não nas ruas de nossas cidades, mas nos escritórios de mercadologia e agências de propaganda !

A pretensão de que a televisão é uma espécie de totem doméstico, através do qual se recria uma comunidade e, assim, "permite ao mesmo tempo um culto familiar e uma agregação universal" não revela apenas uma blasfêmia ou rebaixamento do espírito religioso e comunitário; mas um mimetismo do que no discurso publicitário há de mais vulgar, confirmado com o ataque feito pelo autor à "lamentação intelectual" que cerca esse tipo de situação, pois o que importa é, honrando o "hedonismo popular", "desfrutar o presente e ver o lado bom da vida" (Maffesoli apud Mattelart, 1986, p. 130).

Maffesoli vê positivamente o manto da socialidade nos ombros da razão, mas não a maneira como os poderes que essa última sustenta manipulam várias de suas manifestações. Nesse sentido, chega ao ponto de crer no fomento das formas da socialidade pelo próprio desenvolvimento tecnológico capitalista (Cf. 1987, p. 192-195). A coletivização das imagens no corpo, por exemplo, é vista como meio de revelação do papel simbólico e ambivalente da sexualidade na estruturação do social, quando, na verdade, remete primeiramente, em nossa época, à racionalização econômica e sexológica do erotismo por parte dos saberes psi e pela indústria da cultura (cf. Béjin e Pollack, 1977).

Convém que fique claro que ninguém está pretendendo negar os fenômenos apontados pelo autor, ou mesmo o aspecto que neles ele privilegia. Contesta-se, sim, sua explicação, que não nega "o fato de que a mercadoria, o reino do dinheiro, continue a regular a organização societária", mas defende que, do seu ponto de vista, só importa "o imaginário constitutivo que aí está em ação e que secreta uma ambiência valorizadora da não-ação como fundamento do prazer de estar-junto" (1990, p. 74).

5. *Epistemologia formista e prejuízo anti-historicista*

Maffesoli remete sempre ao mas não explica o problema da mudança ou transição entre os regimes formais dominantes, fingindo propor uma solução com a menção ao "mecanismo de saturação dos ideais" de Sorokin (Maffesoli, 1985, p. 80). Segundo esse, assim crê o pensador, "o acento posto sob um aspecto da vida, depois de saturado, dá lugar a um outro [através de um movimento pendular]" (1990, p. 44, 235).

Parte-se da idéia de que "um sistema se acaba por usura, por sedimentação do conjunto das coisas anódinas, por rompimentos internos e, sobretudo, pelo fato que o lhe era central não ser mais reconhecido como capaz de desempenhar esse papel" (1992, p. 69). Noutros textos, o pensamento parece favorável a um raciocínio mais lábil, afirmando então que "os diversos elementos constitutivos da modernidade não são 'ultrapassados', no sentido dialético do termo, não são tam-

pouco acabados [no sentido heideggeriano do termo, presumimos]". Embora continuem a representar um papel na vida social, "imperceptivelmente, eles vão adquirindo outro timbre, sua tonalidade não é mais a mesma". De alguma maneira, conclui o raciocínio, "começa a ocorrer uma espécie de transmutação e, ainda que continuem sendo o que são, vão constituir uma outra configuração" (1995, p. 42-43).

Porém, cumpre notar que isso tudo não explica absolutamente nada, serve no máximo de esquema descritivo formal para encaixar certas realidades.

"O excesso [de conduta] – para ele – apenas revela um estado de espírito latente que vê na revolta paradoxística, em uma morte realmente encenada, a única alternativa a uma existência asséptica onde a certeza de não morrer [de fome] é o preço pago por morrer de tédio" (2000, p. 32), como se fosse esse nosso principal problema e tudo a que remete sua idéia a isso se reduzisse. No fundo do raciocínio, não das aparências, encontra-se na verdade o problema da negação do novo radical e dos compromissos valorativos (denegados) do pensador. O postulado do eterno retorno da socialidade, de fato, esconde uma nostalgia pelo mundo pré-moderno. Em última instância, seu discurso é, como já dito, cripto-normativo. As sociedades tradicionais são vistas de modo idealizado, como época que "permitia viver da melhor maneira e socialmente os grandes problemas existenciais (trabalho, sexo, morte, poder) que pontuam o tempo" (1979a, p. 177).

A perspectiva se fundamenta e se perde em equívocos porque, na verdade, a tomada de consciência do cotidiano e sua crescente valoração como esfera plena de vida, senão de sentido, são conseqüência do processo de racionalização coercitiva da sociedade que tem lugar modernamente. A cotidianidade permaneceu estática para o pensamento durante séculos porque não constituía, ao invés de tantos outros temas, fonte de preocupação para o homem. A reabilitação que podemos fazer dela hoje é a de um horizonte cultural alternativo à hegemonia da *ratio* (da razão instrumental), mas não se deveria esquecer que essa última às vezes tem sua razão de

ser, quando recordamos tudo o que de violento e destrutivo há no movimento da ação afetiva, dos vários poderes tradicionais e do próprio cotidiano da socialidade.

Preocupado em "repensar o vínculo social fora das grandes categorias que marcaram a modernidade: a história e a crítica", criadas por uma intelectualidade esclarecida que perdeu de vista as propriedades arcaicas que, "de modo recorrente, retornam [em massa] à frente da cena... em todos os domínios" (1996, p. 177), Maffesoli celebra o elogio do mito e o encômio equívoco da razão: visualiza bem o fundo simbólico no poder, mas não a maneira como hoje em dia se gerencia racionalmente a socialidade. Voltado apenas para isso, passa por alto o fato de que ambas não apenas se contaminam, mas estabelecem diferentes relações de reciprocidade e antagonismo. Desse modo, inclusive em seus primeiros escritos, despreza a hipótese acima referida, vendo nesse momento apenas a tendência à repressão da vida cotidiana e suas formas sensíveis.

Discutir-se-á bastante se é verdade que a totalidade dos relatos que davam sentido à vida tendem a perder pertinência, mas de modo algum que vivemos o fim das certezas (1997): trata-se de um tremendo mal-entendido, à luz do fato inegável de que hoje em dia nada mais escapa à axiomática de um capitalismo convertido em sistema planetário.

Seguindo-se seu esquema, a figura da repetição deveria ser congelada numa dialética na qual falta a reciprocidade dos contrários (as estruturas elementares da vida social), mas também a consideração histórica de suas diversas interações, para não se falar do que irrompe como real novidade e, portanto, como força efetivamente histórica. Avança-se, sem dúvida, notando que as categorias da racionalidade e da empatia se contaminam, mas não o tanto quanto se poderia ao, por exemplo, chamar-se atenção para o fato de isso engendrar hierarquias variáveis do ponto de vista social tanto quanto moral e político; e que esse processo precisa ser entendido no curso de sua história, e não com base num suposto esquema dicotômico pendular ou oscilatório.

Apesar de proclamar-se contra a negação do intelecto e pela sua ampliação sensível e emocional, o pensador na realidade passa por alto "o aspecto concreto da existência" que pretende salientar, ao perder de vista sua unidade, a maneira como razão e potência interagem historicamente. Revoltado contra o primado do conceito sobre a intuição estética e compreensiva, predominante no pensamento sociológico, é de fato impotente teoricamente para fazer-lhe frente, já que menospreza a exigência que, no trabalho filosófico de entendimento das bases da vida social, coloca-se ao esforço crítico e reflexivo (Cf. 1985, p. 166).

6. *Aporias teórica, moral e metodológica*

Em virtude disso, ocorre também que sua pesquisa não supera o determinismo, conforme é pretendido teoricamente. O ponto de vista da socialidade predomina de modo abstrato e teórico em suas análises, cujo curso, centrado cada vez mais e de modo místico no ponto de vista do cotidiano, não deixa dúvida.

Acontece talvez de "as noções de independência e de liberdade, de igualdade e de individualismo, com os valores que elas representam, não satisfazerem o obscuro e arcaico desejo de comunhão que promovia as monumentais realizações arquitetônicas que, dos tempos antigos às catedrais medievais, sem esquecer os palácios dos nobres ou os teatros populares, testemunhavam o grandioso dinamismo da criação coletiva" (1979, p. 89).

Contudo, isso não deveria nos fazer esquecer das opressões, humilhações e violências que incidiam sobre as pessoas nessa época, em que predominava o caráter orgânico e tradicional, mas de modo autoritário e estamental, do mesmo modo como não se deveria ignorar os progressos morais e os dinamismos societários ensejados pela criação individual a partir dos tempos modernos, como viu bem, aliás, um dos fundadores da sociologia formal compreensiva, Georg Simmel.

Segundo Maffesoli, "para não ser quebrado, para não ser rejeitado, participa-se, a gente é submissa; mas ao mesmo tempo, esta participação é perversa, sempre aleatória e preciosa" (1979b, p. 120). Pergunta-se, contudo, se isso não é um retrato resignado, acrítico e em tecnicolor do conformismo e, além disso, que tipo de bem se pode encontrar nesse entendimento pseudodescritivo,que não faz mais do que sublinhar o cunho perigoso e incerto (no sentido de ser motivador de confusão ideológica) das teses deste pensador contemporâneo.

Apenas para o juízo do senso comum, que não é de modo algum todo o pensar e que não tem posse da verdade apenas pelo fato de ser oriundo da vida cotidiana, é que a estrutura de dominação sempre permanece idêntica a si mesmo: isso é assim só até certo ponto, como não faltam provas dadas pelo cotidiano e pela história.

O reconhecimento de que o poder é uma força diabólica,e a violência é uma das poucas continuidades indiscutíveis da história universal não deveria nos fazer cegar para o fato de que a conquista do direito de voto por parte da mulher, a proteção à infância ou a proibição da prática da tortura, por exemplo, se não se traduzem sempre em avanços concretos, no mínimo implicam o fim de injustiças e sinalizam concretamente para uma situação muito mais emancipada do que a existente anteriormente.

"Sabemos que [na política] se trata sempre, em última instâncias, da circulação de elites, de substituição de um poder pelo outro" (1979b, p. 111). A comprovação que disso nos dão prova os sistemas de poder surgidos ao longo da história por certo sinaliza algo cujo fim ainda não nos toca esperar mas, por outro lado, não deveria nos fechar os olhos para o fato de que, com isso, muitas vezes muda uma política de Estado. Destarte, soa como variação da conhecida e problemática hipótese total sobre a ideologia a tese de que "a demanda de participação [política] serve sempre para ajustar uma racionalização da existência com a imposição aumentada que ela leva consigo" (1979, p. 220).

Embora a racionalidade também seja responsável pela progressiva destruição da confiança em que se poderia basear sua ascendência e autoridade, precisamos observar que, em última instância, "ontem como hoje, ela continua sendo a única instância capaz de se opor a todas as formas de legitimidade usurpada e de denunciar todas as formas de perversão as quais ela mesma ajudou a criar e todos os abusos que se cometeu em seu nome" (Bouveresse, 1989, p. 177).

A padronização progressista da vestimenta, da culinária, do lazer, etc. sem dúvida tende a fazer da existência uma sucessão de tempos vazios e homogêneos, que entrega o indivíduo ao poder total das organizações, mas não é outra a proposta – a de padronização, ainda que vitalista, do cotidiano – que o próprio autor certifica e elogia, ao descrever suas figuras formativas. Talvez até possa ser que essa seja sua maneira de resistir e se aclimatar às imposições e coações civilizadoras. Precisamos pelo menos pensar, porém, se e de que modo isso fornece alguma alternativa de ação capaz de fazer frente ou de se contrapor à tecnocracia capitalista contemporânea.

O anúncio do retorno da socialidade ao proscênio social, além da nostalgia por um passado mítico, revela por tudo isso um ponto de vista hermenêutico de certo válido como artifício de pesquisa, mas bitolado filosoficamente no tocante ao significado geral da passagem à modernidade. Esquece-se todo o potencial de boa vida que, desenvolvido a partir de uma crítica consciente (no plano moral) e racional (no plano político) da autoridade e mesmo dos sistemas do poder, está contido nesse processo. E ao contrário, implementa-se a visão de uma vida entregue à harmonia das hierarquias cegas e despóticas, agitada por movimentos de reequilíbrio caóticos e irracionais, até chegar ao ponto de justificar faticamente a violência brutal, estúpida e selvagem.

No limite, parece-nos pois que a hipótese teórica mas também política e moral do primado da socialidade de base e da potência social, antes que sinal de uma eventual liberação, é uma porta aberta para a legitimação da anarquia arcaica, da violência irracional e do populismo epistemológico.

Conclusão: barbarismo e sabedoria

Neste ponto, convém pôr fim à análise e fazer um balanço das idéias discutidas neste trabalho. Trata-se de fechar o texto, fazendo uma avaliação geral da contribuição das idéias de Maffesoli ao entendimento da cultura contemporânea. Parte-se de uma perspectiva que, não obstante sublinhe seu valor para o esclarecimento teórico da contemporaneidade, não perde de vista seus limites factuais, prejuízos teóricos e preconceitos ideológicos.

Segundo Maffesoli, o pensamento filosófico dominante enfrenta as circunstâncias espirituais e teóricas emergentes com a pós-modernidade através de uma estratégia possuidora de três momentos. O primeiro consiste em tentar matar os porta-vozes da nova situação pela conspiração do silêncio. O próximo é o momento da tentativa de condenar-lhes ao ostracismo, por meio da estigmatização teórica das idéias de seu intérprete. O terceiro e último é o da recuperação assimiladora, verificado a partir do instante em que as teses do herege passam a ser veiculadas sem serem citadas como tais pelos donos do poder intelectual.

Porém, ocorre assim que os pontos até então rechaçados acabam se impondo ao debate, fecundando-o em múltiplas e novas direções epistêmicas.

Cremos poder ter mostrado nestas páginas que isso não é obrigatório: a situação teórica ensejada pela cultura de massas fala já há muito tempo e por muitas vozes; a assimilação

mais profunda dessas idéias não necessita sempre tomar para si todos os créditos de sua afirmação; e a crítica não precisa "se contentar em condenar [o adversário] em nome de algum *argumento de autoridade* (das autoridades)" (1997b, p. 128-129).

O enfrentamento intelectual, com efeito, não só pode ser conduzido em outras bases, mas pressupõe circunstâncias que podem ser formatadas intelectualmente de outros e variados modos. As observações seguintes se estruturam a partir dessa linha de raciocínio, começando por apontar alguns fatores de ordem mais geral que, cremos, podem ajudar a entender o sentido e valor da intervenção do autor na presente conjuntura intelectual.

A presença, na atualidade, de pensadores sofisticados que se esforçam para rebaixar o pensamento é uma contradição que podemos entender historicamente, entre outros aspectos, ainda que não haja só essa direção, pela distância social que, na consciência, separa o conhecimento elaborado do senso comum, tanto quanto pela consciência desta injustiça e dos esforços que uns poucos fazem, sempre que justa, no sentido de transcendê-la.

Como Marx nos ensinou a ver, a celebração da desordem existencial, dos caprichos emocionais e da bizarrice ideológica, coletiva ou não, tende a ser cada vez menos um elemento espontâneo ou natural da vida humana, sendo antes uma antítese necessária socialmente do cálculo utilitário e da disciplina mecanizada que se exigem do homem na era de domínio inconteste do capital. Queiramos ou não, poderosos interesses não podem deixar de se fazer sentir em todas as searas da vida social, quando essa é por completo tomada pela forma mercadoria, não sendo exceção os meios intelectuais.

Durante muito tempo, o trabalho intelectual se dedicou a examinar as motivações perversas e ocultas disfarçadas sob a máscara da razão e da moral, para denunciar exatamente a falta dessas últimas na efetividade histórica.

Contrariamente, observa Jacques Bouveresse:

> "O entendimento de que se pode atacar com toda a tranqüilidade e impunidade os conceitos em questão por serem expressão de poder e violência, sem que se pense se assim não se está fazendo uma concessão a formas de dominação e coerção que possuem muito maior probabilidade de ser claramente mais arbitrárias e muito mais inquietantes é, sem dúvida, uma idéia nova, que surgiu do engenho sem precedente (e da irresponsabilidade) de algumas categorias de intelectuais contemporâneas" (Bouveresse, 1989, p. 148).

Desse modo, convém que se veja sem surpresa o fato de que tudo o que a situação reinante impõe aos menos preparados para fazer frente à luta por uma vida mais condigna se converta, edulcorado, em motivo de elogio inclusive entre os círculos que encarnariam a alta cultura, se é que ainda se pode falar dessa esfera com alguma pretensão de certeza histórica na atualidade. Dentro deles, articula-se de maneira mais elaborada a consciência de algum modo presente em todos e que é a de que a cultura em seu conjunto encontra-se estancada, se não projetando-se rumo à extinção de suas fontes criadoras, numa ordem social cada vez mais sujeita, via economia de mercado, aos imperativos tecnológicos.

Nesse contexto, parece razoável pensar se não existe

> "uma espécie de 'instinto de morte' intelectual que, periodicamente, empurra os representantes da vida intelectual a transformarem-se, com toda a inocência, em inimigos jurados que se supõe que defendem e aliados objetivos de todas as forças obscuras e incontroláveis que ameaçam a•cada instante aniquilá-lo" (Bouveresse, 1989, p. 144).

Carecemos dos elementos que nos permitiriam desenvolver a análise e, em princípio, ajuizar se é esse o curso tomado pelas idéias de Michel Maffesoli. A circunstância que observamos é antes de mais nada um fato social, mas não temos como afirmar empiricamente se elas articulam no registro teórico o populismo barato que hoje "fornece uma visão de mundo à imbecilidade" (Adorno, 1992, p. 211).

O progresso tecnológico capitalista estimula, ainda agora, que pessoas finas sejam atraídas por aquelas sem refinamento, na medida em que o barbarismo dessas últimas lhes fornece a imagem daquilo de que são privadas e, motivadamente em termos sociológicos, de algum modo muitas anseiam em dispor, devido ao fato de serem mais racionais e civilizadas.

Quem sabe se os escritos do autor são, como talvez anuísse, construídos em função das pessoas

> "que, a rigor, não querem mais ser livres em meio a um mundo no qual o espírito de iniciativa tropeça contra barreiras estreitas, nem chegaram, enquanto sujeitos, à própria autonomia, mas são antes, em vários aspectos, meros centros de reflexos condicionados que, para acomodar-se e relacionar-se do melhor modo possível em meio a seu próprio rebaixamento, procuram sem cessar as fórmulas intelectuais que justifiquem sua existência, porque essas conferem-lhes a condição de seres que colaboram, preferentemente, com o conjunto do povo"?(Adorno, 1992, p. 131).

De nossa parte, fica a convicção de que meramente parar de odiar o presente, como se escreve na capa de um volume comemorativo, de nada vale, se é para cair no culto do presenteísmo. No lugar destas bobagens, precisamos antes de mais nada, se é para viver algo distinto, desenvolver uma atitude crítica, ao mesmo tempo tolerante e corajosa, que sinalize a vontade de superar esses conceitos numa nova síntese e, desse modo, aprenda a conviver com suas circunstâncias mas, também, saiba enfrentá-las.

Qual é, posto isto, o saldo da revisão crítica de Maffesoli aqui desenvolvida? O próprio autor nos sugere a resposta, quando manifesta em um de seus textos uma tendência a situar as formas da socialidade no contexto da sociedade de massas contemporânea: cremos que a tese de seu retorno ao proscênio social é a sua versão das teses sobre a formação de uma cultura de massa e do nivelamento social no mundo contemporâneo, pois também para ela vale o diagnóstico dessas últimas e segundo o qual "apoderou-se da direção social um tipo de homem a quem não interessam os princípios da civilização" (Ortega y Gasset, [1929] 1959, p. 131).

Na contemporaneidade, "o homem mestre e ator de sua história ou da história social cede lugar ao homem que *é agido* por assim dizer, ao homem que se perde na massa" (1993). O convite que nos faz o autor para abandonarmos as idéias de crítica e história, para se "estar atento a uma lógica do instante, apegada ao que é vivido aqui e agora" (1996, p. 57), porém não deve ser tomada pelo valor de face, pelo menos ao fazer-se um balanço de suas principais idéias.

O autor ratifica teoricamente o fracasso social do princípio de individuação, endossando a regressão cultural permanente da qual não pode se desligar o progresso tecnológico, ao menos sob as condições de vida ditadas pela economia capitalista. A circunstância de que o reaparecimento do arcaico só tem lugar mediante a explosão da consciência individual é celebrada sem reflexão, em atitude de conformismo, por mais que se diga que assim o é apenas para "evitar as armadilhas da boa consciência" (2000, p. 134). As tendências à supressão do sujeito que irrompem no próprio sujeito e que, como tais não são a ele impostas apenas como exigência externa, são figuradas pelo autor como vitória do que ele em si mesmo seria e como superação do individual pelo coletivo.

> "O sacrifício do eu, que a nova forma de organização social exige de todo homem, seduz na forma de um passado primitivo e está [afirmando o presenteísmo] cheio de horror por um futuro em que o homem deve deixar que se perca tudo aquilo em virtude de que ele é ele e em virtude de cuja conservação funciona o mecanismo de adaptação" (Adorno, 1974, p. 132).

M. Maffesoli elabora um desenho arcaico do pré-individuado, pretendendo ser exato, mas não faz senão projetar nele seu desgosto de civilizado, projetanto no remoto o que de fato é moderno. Os esquemas e formas que refere não são originais mas tais como são recriados pela racionalidade instrumental descarnada que impera atualmente. Apenas ocorre que os efeitos a que estão ligados são saudados em chave estética e emocional, reproduzindo teoricamente o próprio destino do homem em meio à vida social contemporânea.

Como Ernst Bloch, o pensador articula teoricamente a revolta contra um mundo que perdeu o espírito comunitário e, ao mesmo tempo, reificou amplos setores da atividade social; em que parece enfraquecer a confiança na vida cotidiana, nos hábitos comuns, na magia do dia-a-dia e nas pequenas alegrias ordinárias. Diversamente daquele, porém, é o entusiasta do tempo presente, que recusa-se a tratá-las como motivo de esperança revolucionária, contida na idéia de criação de uma nova cidade dos homens no paraíso terrestre.

Os caminhos nessa direção conduziram ao inferno, e não apenas pelo fato de ter faltado sabedoria ou de terem sido cometidos alguns equívocos. As coisas andaram assim porque esta confiança está enraizada essencialmente na vida cotidiana de um modo que absolutamente não pode ser separado das violências a ela infligidas durante todos os momentos da história. A experiência cotidiana e o querer viver banal não precisam de esperança: basta-lhes que tenhamos simpatia. A política só pode lhe oferecer desapontamentos.

Maffesoli mostra-se infenso a distinguir totalmente, seguindo nisso ao filósofo, entre o utópico e o ideológico, o resíduo e o lixo, o emancipatório e o regressivo na cultura, parecendo mesmo privilegiar os segundos aspectos em detrimento dos primeiros, ao fazer sua confrontação com a sociedade contemporânea. A hipótese de que os momentos de fantasia e evasão que nessa têm lugar sejam mais e mais permitidos pelo cálculo mercantil e utilitário não só não é levada a sério mas, ainda, é posta de lado por uma fé cega na capacidade de o cotidiano resistir por conta própria e na vontade de viver a todo custo da comunidade fundadora.

Em compensação, o pensador revela-se sensível de uma maneira que não se encontra de forma alguma nos textos de Ernst Bloch ao elemento novo que a modernidade capitalista, mas também os movimentos extremistas antimodernos do passado recente não só tiveram consciência mas souberam utilizar: os recursos técnicos com os quais lograram ativar esse processo em uma escala de massas jamais vista anteriormente. O fascismo, por exemplo, se caracterizou não só

por responder à situação cultural na qual elas se faziam presentes, mas por cultivar tecnicamente as fantasias primitivas da população: combinou suas feições antiprogressistas com a exaltação do passado tradicional, hierárquico e autoritário numa síntese regressiva que se revelou útil durante o assalto ao primado da razão que promoveu durante os anos 30, conforme notado em parte pelo próprio Bloch (*Erbschaft dieser Zeit*, 1935).

Qualquer que seja seu mérito nisso, precisamos notar porém que, assim, o pensador se torna apto a promover uma inversão de valores na problemática levantada pelo filósofo da esperança que simpatiza inequivocamente com esse processo de afirmação (tecnológica) do elemento arcaico, ao invés de pensá-lo como matéria-prima da fantasia utópica emancipadora.

Maffesoli propõe uma abordagem dionisíaca, ao mesmo tempo alegre e trágica, da cotidianidade, perdendo de vista os poderes de uma visão apolínea que não se deixa escravizar aos desmandos das forças que comandam o Olimpo. A contribuição à crítica do pensamento positivista que nos dá o autor mostra-se prejudicada por um apelo unilateral à compreensão intuitiva, falsamente mais imediata, através do qual se pretende que a sociologia retorne, do ponto de vista da reconstrução racional de sua metodologia, para trás do estágio que havia lhe deixado Weber.

Dever-se-ia discutir em outra ocasião se sua sociologia compreensiva corresponde ou não ao formismo sociológico tal como pensado por Simmel. As principais proposições de sua obra estão certamente contidas em semente no ensaio sobre o conflito na cultura moderna, redigido nos últimos anos de carreira do mestre alemão, mas não é evidente o modo como se relacionam com a combinação entre espírito crítico iluminista, reflexão sobre a essência trágica do moderno e descrição das formas de socialização fundamentais que se encontra em seus primeiros escritos, notadamente em *Filosofia do dinheiro* (1900) e *Sociologia: estudos sobre as formas de socialização* (1908).

Maffesoli procura dar voz ao combate que sem dúvida ainda não está definido de uma vez por todas entre o sujeito vivo e "uma vida abstrata, artificial ou puramente intelectual" (1997, p. 126). Mas à falta de uma reflexão menos premeditada, sucumbe em aporias. Procurando se valer, inclusive lingüisticamente, das formas de socialidade que examina, por exemplo, não logra mais do que fingi-las. O fato prejudica seus próprios protocolos de exposição e análise, que não se destinam a circular no meio societal, mas ao consumo de pessoas intelectualizadas. Onde conviria esperar encontrar as múltiplas vozes desse canto polifônico que representa a socialidade, acha-se antes de mais nada seu discurso sociológico.

A epistemologia que seu trabalho pressupõe é, por isso, populista mas não popular, porque esta não é postura que se admita nas obras de alguém que se define como pensador, convive com pessoas intelectualizadas e dirige-se, via textos acadêmicos, aos círculos de formação universitária. "A verdadeira vida social" não pode estar "fora das instituições", para quem recorre não poucas vezes a expressões de uma língua morta como o latim, quer ele se reconheça ou não "nesses escritos em vão e em suas múltiplas injunções" (2000, p. 18).

Como diz Adorno, "A crítica da cultura supõe uma substancialidade própria da cultura; prospera em sua própria proteção e dela recebe o direito de formular juízos sem escrúpulos: o de comportar-se como um fato espiritual autônomo, mesmo quanto termina por voltar-se contra o próprio espírito". As experiências que anunciam a crescente potência da coletividade só podem ser julgadas de modo coerente a partir do ponto de vista individual, porque ele é a sua premissa, por mais que "a selvagem representação do selvagem", mesmo nesse caso, também satisfaça o "impulso para a verdade sob as mediações e mascaramentos burgueses da violência" (Adorno, 1974, p. 117).

O combate conduzido pelo pensador em estudo ao desdém com que a reflexão sociológica trata a cultura ordinária e a vida cotidiana representa, goste ou não, uma forma dene-

gada de intelectualismo, pois só com os princípios daquele público que pelo mesmo se interessa é que pode articular o seu pensamento.

A epistemologia de que se vale, conscientemente ou não pretende que nunca está errada, na medida em que, aprioristicamente, não pode ser discutida de maneira racional. O resultado disso é o dogmatismo, quando não a aceitação do argumento do mais forte, em vez de o mais razoável. Posicionando-se de maneira organicista e irracional do ponto de vista discursivo, o pensador assume a postura de quem não pode deixar de estar certo intuitivamente; no máximo, admitiria que suas proposições fossem postas de lado: jamais que elas fossem contestadas de maneira empírica e/ou argumentativa.

A sensibilidade que em seus textos se percebe para o fato de que, como notado, o pensamento mais avançado esteja distante da vida cotidiana não é, porém, para ser rejeitada: precisa ser levada a sério por todos os que conservam uma atitude crítica e emancipatória em relação ao presente; ainda que possa, por outro lado, passar pelo alto o fato de que essa atitude está colocada numa situação histórica cuja complexidade e dificuldades tornaram-se hoje colossais e ultrapassam em muito as também difíceis "questões sobre a estratégia pedagógica, sobre a efetividade política e sobre a organização das instituições culturais" (Frow, 1995, p. 159; Rüdiger, 1999, p. 183-190).

Juremir Machado da Silva escreve acertadamente, sob inspiração do pensador, que "a complexa malha social amarra os atores para além da decodificação do real. O contexto sociopolítico e econômico é mais profundo que a simples dicotomia meio de comunicação/recepção. [Logo] compreender a manipulação e a mentira não significa poder reverter o quadro" (1996, p. 179). Ocorre que para qualquer sujeito racional, sendo racional entendido aqui em sentido kantiano, essa é uma situação de fato e não de direito, que, além disso, mesmo na sua presente facticidade, revela bem ou mal a presença de elementos positivos que não conviria achatar no plano de dinâmica cotidiana (Calhoun, 1995).

Salvo Michel Maffesoli, ninguém de visão porá em dúvida que vivemos um processo de racionalização de todas as esferas da vida que, todavia, não é linear e ainda enfrenta várias contradições, entre as quais o conflito entre diferentes projetos tecnológicos ou de individualização. Como nota Charles Taylor, convém não exagerar nossos graus de liberdade,mas eles não são iguais a zero,e isso quer dizer que ainda possuímos recursos morais para criar novas formas de vida e de entendimento (1991, p. 96-101).

Defendendo o retorno da sociologia a um estágio epistemicamente atrasado,o pensamento do autor acaba sendo prejudicado em seu projeto de construir uma espécie de crítica pós-modernista do juízo social, mas não são menos deficitários do ponto de vista moral os julgamentos materiais com que pretende ilustrá-la. O fato de que a moral foi posta de lado e jaz em estado de inanição no mundo atual não é senão uma faceta do processo histórico mais recente, que fundiu a cultura e tudo que lhe está conexo à economia (a hipótese da indústria cultural).

A pratica da indústria cultural é hoje a forma principal como se expressa a moral e, portanto, a maneira dominante como o homem tende a defini-la: trata-se de algo que, mais do que saber, é preciso ver de maneira crítica, mas isso também é algo que, a reflexão deve notar, se tornou quase impossível socialmente.

Maffesoli fornece elementos valiosos para entender e pesquisar como isso vem se dando, mas o faz entrando, indiretamente, em acordo com as premissas de nossa época, por mais que rejeite seu racionalismo produtivista e uniformizante, já que lhe faltam os meios e a vontade de, em vez de mergulhar mais fundo no presente, distanciar-se um pouco teoricamente para, depois, articular seu conceito de modo mais rico, variado e complexo,tanto em conteúdo quanto em sentido.

A contribuição teórica do autor reside no esboço de comprovação da tese levantada pela crítica da razão moderna e segundo a qual o processo civilizatório sempre deixa um resíduo na coletividade humana, situando-se pois na própria tradição que veicula o problema do esclarecimento.

Weber e Freud sugeriram pela primeira vez, em seus respectivos campos de estudo, que o progresso da razão não é perfeito. Em todas as racionalizações, seja da sociedade, seja do indivíduo, permanece um saldo irracional como dado primário, cuja dinâmica não tem qualquer medida com os princípios de formação das grandes estruturas do indivíduo e da sociedade. Pelo contrário, sua subsistência parece ser o pretexto essencial para novos movimentos de racionalização.

Horkheimer e Adorno retomaram esta hipótese, reinterpretando-a no quadro de uma reflexão crítica sobre a dialética da razão, na qual propõe-se que esse componente irracional deixe de ser entendido como substrato arcaico. Para eles, chegou-se a um ponto em que esse elemento passou a ser gerenciado e dirigido, senão recriado artificialmente, pela própria racionalização. Na palavra dos autores: "O mal não deriva da racionalização do nosso mundo, mas da irracionalidade com que essa racionalização avança" (Horkheimer e Adorno, 1956, p. 98).

Destarte, cumpre, segundo a teoria crítica, entender que o substrato irracional não é uma excrescência ou um dado orgânico da vida social, mas um fundo manejado e recriado com finalidades mercantis e políticas pela indústria cultural e pelos regimes totalitários (Rüdiger, 1999, p. 169-182). Os arcaísmos culturais não são fato para ser respeitado, mas um fundo caótico e plástico que, em tese, só pode ser superado por algo mais avançado, via um esforço de interação esclarecida e educação emancipatória. O confronto com os fenômenos relatados pelo pensador estão sem dúvida a requerer um "aprendizado", mas não o de natureza mítica e ritual, através do qual se exige que a coletividade venha a passar por "provações mais ou menos dolorosas" (2000, p. 172).

A recapitulação da experiência histórica sugere que esse precisaria ser procurado antes através da construção de processos sociais em que a elaboração consciente e adulta das várias formas de barbárie que nos afligem, jamais o seu reforço ou mesmo negação, servisse de base para sua superação histórica e civilizatória (Zuin, 1999, p. 117-159).

"O verdadeiro humanismo consistiria – sim – em saber integrar todos os aspectos da natureza humana em um vasto conjunto" (2000, p. 114), em procurar elaborar cada vez mais as forças passionais, emocionais e fantasiosas presentes na experiência cultural;mas não no sentido regressivo, defendido pelo pensador (p. 77), de aceitação do trágico existencial, de concordância com a crueldade, de conformação cega à vontade coletiva, de sacrifício da individualidade, de entrega a práticas desprovidas de entendimento, etc. Destarte, pretender que à educação esclarecedora sucede ou deve suceder a iniciação ritual só poderia ser aceito por quem, renunciando àquele projeto, concordasse em se resignar com "o estatuto de discípulo e aderisse à servidão exigente implicada por tal estatuto" (p. 49).

Maffesoli desenvolveu o estudo deste problema ou questão, contribuindo de maneira que julgamos relevante, ainda que não acertada, para a conceitualização dessa estrutura antropológica primária na qual ele se enraíza, principalmente porque o fez sem neutralizar sua principal qualidade: "a irreprimível irracionalidade que verificamos na facticidade da existência" (1979b, p. 115).

O conceito de socialidade pode ajudar a construir a idéia dessa estrutura de sentimentos, afetos e imagens que se encontra na base do processo de formação das massas em nosso mundo (Cf. 1985, p. 179; 1987, p. 207). O reconhecimento de sua permanência estável e invariante através dos tempos, que o autor tornou cavalo de batalha de seus escritos, comprova a tese de que a racionalização da sociedade não pode ser total, esbarrando em certas forças que, talvez no futuro venham, provavelmente sem vantagem, a ser vencidas, mas por hora mostram-se, para o bem e para o mal, intransponíveis.

A socialização do homem tem limites: há um hiato irracional na vida social, que não pode ser ignorado pela análise sociológica. A política civil que nos prometer transparência para o futuro estará enganada sobre a dinâmica cultural, porque o processo civilizador talvez careça, enquanto processo humano, do poder de esgotar a vida em sociedade.

A socialidade é pois algo sobre o que vale a pena pensar, porque permite compreender "esta estrutura de aglutinação que tem sabido resistir à racionalização do mundo" (1985, p. 223) e, assim, entender também as formas antropológicas primárias que movem os fenômenos coletivos dos processos de socialização. Porém, trata-se de conceito que convém manejar com medida, como tentamos defender na parte crítica deste trabalho. Sem dúvida, a humanidade tem pago alto preço pelos sonhos da razão, e a redescoberta da potência da desrazão tem nesse sentido grande valor crítico, mas esta não deveria servir de alternativa no enfrentamento dos problemas da civilização.

A revalorização da vida cotidiana apelada pelo pensador possui o mérito de trazer à consciência reflexiva realidade que não pode mais ser vista como matéria inerte ou campo secundário da existência. Aponta bem o autor a necessidade de vê-la não só como matéria que exige um cuidado plástico e uma reflexão criativa, como uma forma de estímulo para o desenvolvimento de uma racionalidade alternativa, mais sensível às complexidades e mistérios da existência humana em sociedade.

Entretanto, conviria evitar seu culto cego e, por essa via, a não confundir a consideração mediada de seu ponto de vista com o cultivo da desrazão. Aquele não leva ao acerto de contas da humanidade com a civilização, mas à recriação e aprofundamento involuntário de seus piores pesadelos.

Maffesoli contrapõe mecanicamente o relacional ao racional, sem levar em conta sua interação dialética e, portanto, suas diversas relações de dependência e de subordinação. Resulta daí uma valorização esquemática e unilateral dos arquétipos da experiência humana que, em relação a seu oposto, a criação libertária e racional, limita-se a notar seus aspectos negativos. O potencial que esse elemento representa em termos de superação da barbárie, por mais viciado e pervertido que esteja na história, jamais ou muito pouco é aflorado.

Diferentemente de Nietzsche, em quem se inspira, o pensador não se pergunta em geral o que o filósofo da tragédia viu faltar em sua reflexão sobre a cultura grega. Maffesoli não se preocupou em saber porque o elemento apolíneo se diferencia em relação ao dionisíaco:

> "[Deixou até agora de perguntar] por que o grego dionisíaco teve necessidade de se tornar apolíneo, isto é, de quebrar sua vontade voltada para o abismal, o múltiplo, o incerto, o horroroso, através de uma vontade de medida, de simplicidade, de ordem normalizada e conceitual. [Pois se] No fundo do grego existe a falta de medida, o caótico, o elemento asiático: a façanha do grego consiste em lutar contra seu asiatismo; a beleza não lhe é dada, assim como a lógica, pela natureza de seus costumes – são conquistadas, desejadas, arrancadas: são sua conquista" (Nietzsche, apud Desiato, 1998, p. 198).

Quem leu Oswald Spengler ou Pitirim Sorokin não terá dificuldade em entender a mensagem de Maffesoli, exceto pelo fato de a perspectiva sombria e apocalíptica do primeiro ser, neste último, substituída por uma notável combinação de perversidade maliciosa e bonomia tolerante que, dado esse último elemento, o aproxima mais do segundo. Tanto ele como aqueles entendem a essência da sociedade como análoga a de uma planta – organicamente; a ser estudada do ponto de vista morfológico. Eles não estão interessados em problemas econômicos, políticos e sociais, mas antes de tudo em pôr de lado sua influência na compreensão da cultura e suas unidades orgânicas fundamentais.

Apesar da diversidade de juízos materiais, compartilham os pensadores um mesmo princípio de construção teórica do processo cultural, na medida em que "seu pensamento nunca procura o conhecimento indutivo dos fenômenos nem a determinação da causalidade, mas a apreensão intuitiva do destino e a interpretação estética de estruturas ocultas [do vivido]". Os homens não são sujeitos ou seres autônomos, mas portadores de formas orgânicas e simbólicas dotadas de sua própria dinamicidade. À falta da devida argumentação, os

autores todos que estamos referindo pecam epistemicamente. "A intuição é aplicada como o método de conhecimento mais elevado, às expensas de uma demonstração racional, o que traz consigo um tipo de doutrina que amiúde se reveste de um dogmatismo intolerante" (Vogt, 1974, p. 73-104).

Valendo-se de uma apropriação unilateral e meramente estetizante da liberdade moderna, promovem todos uma visão antimoderna, que remete às forças arcaicas e imemoriais, aos poderes da imaginação, das experiências dionisíacas, das estruturas sentimentais e da ação afetiva, contrapondo de maneira mecânica e maniqueista o formismo orgânico à razão instrumental, o dia-a-dia à história, a sensibilidade ao idealismo. O cotidiano em um, como o poder ou a vida nos outros, passam a serem vistos como terrenos místicos, senão obscuros, em que se expressam almas e formas, sem mediação alguma do elemento histórico e/ou racional que se podia encontrar no antecessor de todos eles, Simmel.

Os problemas da atualidade são, num caso e no outro, visualizados através do prisma de símbolos, arquétipos, formas, mitos e sentimentos, que se manifestam, de maneira extrema e isolada, em imagens exteriores cotidianas ou extraordinárias, obscurecendo, por mais pertinente que seja sua lembrança, as estruturas e processos econômicos, políticos e sociais que concorrem para a formatação da vida histórica em sua totalidade.

Desse modo, estabelecem os autores um primado mecânico da compreensão intuitiva sobre a explicação racional, da empatia sensível sobre o entendimento histórico, que perde de vista sua dependência e, em certos momentos, a subordinação dialética a seus opostos. Fascinados com as potências primordiais que subjazem ao exercício racional do poder político e econômico, viram todos, embora com distintas valorações, nos fatos que rompem com o cotidiano uma violência coletiva e irracional, cuja natureza em última instância é religiosa, no que se revela, pelo menos no pensador francês, a presença das idéias de Durkheim.

Maffesoli elabora, nesse sentido, uma reflexão que discrepa tanto do tradicionalismo clássico (Hannah Arendt) quanto do reacionarismo tradicionalista (Philip Rieff), dadas suas inclinações populistas e antielitistas. Em função da profissão de fé antipolítica, todavia, também não se situa em qualquer registro moderno, como, relativamente à matéria que nos interessa, é o caso, por exemplo, de um John Fiske. O pensador faz seu não tanto o pretenso caminho de acesso ao imaginário primordial,como o da tradição que,via Klossowski, Bataille, Sorokin, Pareto, Klages e Spengler, encontra sua fonte moderna mais original em Nietzsche (Bonardel, 1996).

Certamente não é por acaso que suas teses convergem em parte com as que caracterizaram a modernidade de foco centro-europeu da virada para o século XX, levando-se em conta que, embora com acento elitista, individual, boêmio e autoritário (Struve, 1973), verificou-se nela a emergência de uma utopia baseada na postulação de um poder que pretendia "criar, através das forças da subjetividade cosmogônica, valores autênticos suscetíveis de fornecer um sentido à vida, contra a sociedade de massas, o desencanto do mundo pela ciência e pela técnica, e o desenraizamento da condição moderna" (Le Rider, 1993, p. 120).

Conviria, porém, observar a situação em toda a sua complexidade e tentar perceber também como suas idéias situamse, ainda, em continuidade teórica, política e intelectual com a tradição gnóstica, ocultista e neopagã, defendida ontem e hoje por homens como Georges Sorel, Gustav Jung, George Gurdjeff, Julius Évola ou Titus Burkhardt. "O renascimento do reino arcaico das imagens no espírito da eletrônica moderna" (Wellmer, 1993, p. 57), que por meio delas adquire mediação reflexiva, parece-nos menos inclinado à exaltação estética de uma nova subjetividade, que seria suporte de uma futura gaya ciência, quanto expressão de um antimodernismo radical não menos cínico em força e intensidade,mas ancorado numa referência de natureza pré-racional, se não préhistórica, como sugerem os autores antes mencionados.

Em todos eles, acontece, de fato, de tender-se a conceituar o homem e seus problemas a partir de uma totalidade orgânica que ultrapassa o ego individual, articula-se supra-empiricamente através de imagens, e apenas pode ser formulada por meio de símbolos e expressões, que escapam ao pensamento discursivo racional. Deseja-se pôr ênfase na intuição em detrimento da razão, porque se julga que só assim se pode chegar a alguma forma de redenção. Isto é, verifica-se a articulação de uma mediação teórica da experiência de frustração emocional, impotência política e privação individual que enseja, sobretudo entre certas camadas letradas da população, para as quais não bastam os consolos oferecidos pela indústria da cultura, o racionalismo imperante no cosmos capitalista.

Exemplo disso seriam, à primeira vista, as várias passagens em que se pode notar uma nostalgia pela *ordo* pré-moderna, despertada em Maffesoli pela "a multiplicidade de enraizamentos locais que caracterizavam os baronatos medievais" ("Da pós-medievalidade à pós-modernidade", *site* du CEAQ, Internet, p. 7).

Entretanto, ocorre que não se trata aqui apenas de uma *contramodernidade tradicionalista*, como se poderia ser levado a pensar apressadamente (Taguieff, apud Boyer et al., 1993, p. 213-294). O metabolismo monstruoso de que nosso tempo tantas vezes é ilustrativo não desperta horror ou desejo de uma volta ao passado. Em última instância, a tomada de partido por uma liberdade mais verdadeira que subjaz a esta corrente de pensamento remete a uma liberação em relação ao conjunto do processo civilizatório. Maffesoli o afirma, associando-a:

> "Não à liberdade racional, contratual, fundada sobre a consciência individual, que é a marca do burguesismo, mas à liberdade de um si enraizado em princípio vital anterior ao indivíduo e que lhe sobreviverá. Além ou aquém da história e do político, existe um 'não-ser pessoa original', de algum modo trágico, mas não menos jubilatório, que não visa alcançar nenhum objetivo ou concretizar qualquer projeto, mas sim é empregado, de diversas maneiras e cujo prazer reside na aceitação do que existe, em viver uma forma de eternidade, que é a de um presente sempre e de novo renovado" (1997, p. 111).

A celebração do espírito dionisíaco em meio ao retorno das formas orgânicas, contudo, não esgota o conteúdo proposicional em exame. A concepção teórica em foco é mais complicada: lidamos com um pensamento organicista que não se contenta em afirmar uma doutrina perene. A simpatia que se pode perceber pela decomposição, muito mais do que pelo declínio das estruturas culturais organizadas não revela oposição a suas agências. O elogio que aqui e ali aflora sobre a técnica mais avançada projeta-o em um patamar distinto e tem um sentido preciso, que, ao contrário do que pode parecer, nada tem de moderno, ainda que implique em mudanças que vale a pena notar naquele pensamento.

Conviria perguntar seriamente e com intenção crítica se Maffesoli não é o Marinetti das ciências sociais desta virada de milênio, para quem a técnica é um meio de promover misticamente os segredos da socialidade, em vez de um poder explicável através de processos humanos e históricos, como diria Walter Benjamin (1985, p. 70). Diferentemente da maior parte dos pensadores acima citados, acontece de fato que o autor em foco revela-se também um entusiasta das possibilidades que a tecnologia e as modernices de última hora podem implicar em termos de ativação da socialidade arcaica e da vontade de viver em comum originária, estando, nesse sentido, muito próximo de um outro grupo de pensadores, a quem se deu o nome de *modernistas reacionários* (Herf, 1993).

Segundo Jeffrey Herf, criador da expressão, pertencem a este grupo todos os que durante a República de Weimar, bastidor da ascensão do nazismo, pretendiam emancipar a tecnologia tanto do abuso dos interesses do mercado, quanto das fantasias intelectualistas para, em seguida, colocá-la a serviço do Estado. Tratava-se de gente que acreditava que, através de um mesmo e único gesto, poder-se-ia não apenas "aceitar as ciências técnicas e rejeitar a sociedade burguesa, o liberalismo e o marxismo", como promover um renascimento cultural "certamente não contra a tecnologia, mas, ao contrário, dentro da tecnologia, por meio da superação do homem [racional] capitalista" (1993, p. 146 e 143).

Lendo-se Michel Maffesoli pode-se ver ao longe os *happenings* celebrados em centros culturais futuristas e escutar ao fundo os *Carmina Burana* e *Catuli Carmina*. Entra-se em contato com propostas que não se limitam a articular as demandas de um eu separado das tradições históricas pelo ritmo da vida moderna e que, por essa via, passa por um processo de desintegração. O apelo que não falta a seus textos se dirige àqueles que parecem tê-lo já abandonado às exigências que, às vezes, este ritmo impõe e que se mostram satisfeitos em não poder mais contar com aquela forma de subjetividade.

Houve pensadores esotéricos do poder político totalitário: caberá ao leitor julgar se se trata aqui, em relação à cultura de mercado e à indústria cultural, de um pensador dessa espécie. Deve-se deixar a ele a tarefa de avaliar em que grau os conceitos emitidos neste breve ensaio justificam o enquadramento das idéias do autor neste registro, em que, envoltos numa bandeira dionisíaco-populista, segundo a qual não há mais que adiar o prazer, pois na pós-modernidade o prazer "é vivido aqui e agora" (1998b, p. 25), conjugam-se as proposições de um modernismo reacionário, que, em seu tipo puro, pelo menos em parte todavia se volta para o futuro e concebe a ordem do político, com as idéias de tipo perene e organicista de certa tradição gnóstica, para formar uma síntese original e, em nossa ótica, assustadora do ponto de vista político e intelectual, malgrado eventuais discordâncias pessoais que em relação ao juízo possa ter o pensador.

> "O pensamento igualitário é necessariamente reducionista: se todos os homens são em essência idênticos, então são também intercambiáveis. A sociedade passa a ser formada por indivíduos intercambiáveis: ela não é senão a soma de suas partes. Evidencia uma física social: as relações sociais nas quais ela tem lugar são essencialmente mecânicas. [...] Então a vida se torna problemática. Os societários se fazem estranhos uns aos outros. A sociedade se divide em frações, partes, em sindicatos hostis uns aos outros [...] O termo comunidade se torna incompreensível à maioria. Todas as hierarquias são postas em questão, e o individualismo exacerbado produz seu inverso simétrico: o totalitarismo."

Aparentemente saídos da obra de Maffesoli, por tudo que vimos, raciocínios como esses na verdade provêm dos escritos de um dos principais teóricos da nova direita francesa, Alain de Benoist (apud Laurent, 1987, p. 477-480), servindo pois para endossar a hipótese acima proposta sobre o sentido e direção de onde se originam e para onde apontam, pelo menos em parte (pois nele falta o elemento político), núcleos centrais de seu pensamento sociológico. Maffesoli certamente subscreveria, com nossa aprovação, a proposição de Baudrillard, segundo a qual projetar as concepções de vida e valores modernos sobre as formas anteriores significa desconhecer o que podemos aprender com elas no tocante ao modo como as relações sociais operam com base na troca simbólica. Porém, não se segue disso que tenhamos, como sugerem os pensadores, de engolir a hipótese de que não só essas foram mais harmoniosas e equilibradas, como a de que o poder, com o que implica de "alienação das relações sociais, de relações entre explorados e exploradores, só valha efetivamente para o nosso tipo de organização social [a moderna]" (Baudrillard, 1973, p. 80).

A circunstância de que no passado a sociedade não esteve radicalmente submetida à racionalidade instrumental e ao cálculo mercantil, de modo que as relações entre as pessoas eram menos reificadas, não deve nos fazer cegar para o fato de que foi nele também que se cometeram horrores muito piores do que os de muitos – de modo algum a maioria dos – momentos da perigosa aventura moderna. O reconhecimento de que as culturas passadas possuem, em geral, um legado moral que precisaria ser redimido não deve nos fazer cegar para o fato de que, exceto pela brutalidade, estupidez e privação, raras vezes superaram a nossa em condições de vida, por mais que esta última deva ser criticada.

Passando por alto esse ponto, a crítica ao desatino da razão calculadora não faz senão desembocar no elogio não da razão sensível, mas no da heteronomia irracionalista, sustentada na tecnologia ultra-avançada e, portanto ultramodernista. Afinal de conta, segundo seu "materialismo místico", a

vibração em comum que tem lugar em nosso tempo seria confortada pelo seu desenvolvimento tecnológico e esse, via as novas mídias, fundamentaria "um tipo de viscosidade ou heteronomia em que se funda o vínculo social pós-moderno" (1996, p. 196).

Exaurido o princípio da autonomia, estaríamos assistindo à ascensão do "princípio da *alonomia*, que repousa sobre o ajustamento, sobre a acomodação, sobre a articulação orgânica com a alteridade social e natural" (1997b, p. 112). Em última instância, a conjuntura pós-moderna não seria, pois, senão aquilo com que concordamos, embora criticamente, no aspecto factual: "a sinergia de fenômenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico" ("Da pós-medievalidade à pós-modernidade", *site* du CEAQ, Internet).

Nos escritos mais recentes, reconheçamos, o pensador passou a se colocar alguns problemas decorrentes de sua abordagem, como, por exemplo, o de saber como as massas e as tribos podem se ajustar e conviver sem se destruir; como seus vários ídolos acomodar-se-ão entre si num mundo povoado por armas de destruição coletiva. O prevalecimento da crueldade, da violência e do irracionalismo, acirrado, levou-o a pensá-los como "uma tentativa desajeitada para alcançar uma harmonia que se deseja profundamente". Proviria de elementos que só adquirem essas feições por se acharem em uma ordem de coisas na qual não mais se reconhecem organicamente e, ademais, por serem explorados com objetivos racionais pelos vários tipos de *intelligentsia*.

Qualquer que seja nossa preocupação com o fato, o entendimento que se deve notar e subscrever é o de que tudo isso se resume em "dores de parto de uma nova forma":

> "A tragédia e o caos, os horrores e a tristeza do período de transição, passados, desenvolverão uma nova vida criadora, numa forma integrada, tão magnífica em seu próprio modo de ser como os cinco séculos da era sensitiva [moderna]" (Sorokin, 1945, p. 20).

As violências explosivas que ora constatamos são próprias de um período de transição, que apenas espera a chegada do momento de equilíbrio; sempre lembrando porém que a crueldade humana não pode ser denegada: ela pode ser, no máximo, "integrada homeopaticamente". Corretamente entendido pois, tudo não passaria de cena e rituais que, sim, seriam bárbaros, mas mantidos em limites razoáveis e adequados à sensibilidade coletiva. A brutalidade animalesca precisa ser aceita, em vez de ser reprimida, a fim de ser canalizada: isso sim seria sabedoria.

> "O desenfreamento, a festa, são boas maneiras de gerir a crueldade do animal humano, uma crueldade que, então, se exprimiria com menor custo e em função de uma melhor harmonia global [...] na medida em que é um elemento de cultura" (2000, p. 116-177).

Reconhecendo como destino e não como história as tensões entre revolta contra a razão abstrata, como se pode vê-la, por exemplo, nos nacionalismos tardios, e, por outro lado, o conformismo existencial e a aceitação do mundo tal como se dá cotidianamente (1997, p. 133), Maffesoli sucumbe pois a uma resignação política meramente de fachada que, de fato e sem necessidade histórica, se estende à reflexão intelectual e filosófica. Resumidamente, existiria perversão da razão, mas não perversão do imaginário: a violência irracional só fugiria do controle comum hoje em dia porque a imaginação social é posta a serviço da crença (moderna) na existência de sujeito histórico todo-poderoso (1995, p. 154-155).

Lembrando a relação formal que raciocínios como este têm com fenômenos como os fundamentalismos cristão e muçulmano e, antes deles, aos próprios movimentos totalitários, para não falar das explosões de ódio racial, badernas de rua e arruaças familiares, torna-se claro como o pensamento maffesoliano, talvez malgrado sua vontade, claramente veicule motivos políticos, sociais e históricos determinados e atuais, ao lado de outros mais epocais, como a revolta das massas contra seu enquadramento mecânico e uniformizante, promovido por um progressismo modernizador que se autonomizou como sistema irresponsável.

A constatação dessa pertinência não pode nos fazer esquecer, porém, que ao pensamento cabe a obrigação de refletir sobre o sentido e valor tanto de um quanto de outro aspecto (a situação atual e a rebelião das massas, de um lado, e, de outro, o modo de sua veiculação intelectual), muito mais do que apenas dar-lhe voz. À falta dessa postura, ocorre que seu populismo de inspiração estética tende a ser apenas mais uma tentativa de "em nome de um adeus à modernidade, revoltar-se contra ela" e que, sob o disfarce da capa do pós-iluminismo, pode-se ver "sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-iluminismo" (Habermas, 1990, p. 16).

O pensador em juízo concordaria sem dúvida com este juízo, crendo lhe dar boas razões, e portanto pode ser visto, sem maiores contestações, como o continuador consciente, ainda que creiamos sem a devida reflexão, da perigosa empresa de destruição, quer da tradição segundo a qual o homem pode viver bem em comum criando obra e praticando virtudes, que nos legou o mundo clássico (McIntyre, 1982), quer da tradição segundo a qual o homem se constitui moralmente através de uma estrutura relacional que o transcende supramundanamente, defendida pelo pensamento comunitário judaico-cristão (Jacques, 1984), quer enfim da idéia de que podemos nos valer intersubjetivamente de uma racionalidade emancipadora, mediada de maneira argumentativa, que, conforme sabemos, transmitiu-nos a experiência da modernidade (Habermas, 1981).

Embora não seja um apologeta da civilização, no que faz muito bem, ele também não é um dos pensadores sombrios da era burguesa, por mais que enuncie as verdades chocantes da vida social, devido ao fato de legitimar, e não apenas registrar a presença de elementos harmonizadores na totalidade desorganizada em que hoje se tornou a humanidade. Em vários trechos, a lembrança que evocam seus escritos é, antes de mais nada, a daqueles "teóricos [que] ridicularizam a insanidade da Lei nos enclaves burgueses protegidos por guardas de segurança particulares", que imagina Terry Eagleton (1998, p. 13).

Freud definiu a racionalização como um mecanismo de defesa do ego, pelo qual este procura controlar as fontes de perigo, através da formação de explicações moralmente aceitáveis ou intelectualmente coerentes para sua manifestação. Nesse sentido, trata-se de um mecanismo fundamentalmente ambíguo, na medida em que, por um lado, constitui um meio pelo qual o sujeito se auto-engana relativamente à coisa, mas, por outro, fornece a ele um meio de progressivamente controlar poderes irracionais hipostasiados.

Maffesoli está certo, ainda que não de todo, na radiografia, mas não no diagnóstico do que ocorre em nosso tempo, elaborando um programa de reflexão cuja validade se encontra menos na denúncia do racionalismo da civilização do que no desvelamento da racionalização (no sentido freudiano) desse fenômeno feita pela teoria social moderna. Enquanto articulação de um mecanismo de defesa, seu projeto intelectual ainda carece de um conceito de razão mais esclarecido e, assim, mais capaz de nos situar de melhor maneira, isto é: consciente e segura, porém sem ilusões, na dialética que movimenta e faz interagir barbárie e civilização.

Referências bibliográficas

1. MICHEL MAFFESOLI

A referência às obras do autor é feita no texto pela data da edição original (abaixo entre colchetes).

1.1. Livros

Lógica da dominação [1976]. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

A violência totalitária [1979a]. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

A conquista do presente [1979b]. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

A sombra de Dionísio [1982]. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

Dinâmica de violência [1984]. São Paulo: Vértice, 1987.

O conhecimento comum [1985]. São Paulo: Brasiliense, 1988.

O tempo das tribos [1987]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

No fundo das aparências [1990]. Petrópolis: Vozes, 1990.

A transfiguração do político [1992]. Porto Alegre: Sulina, 1996.

A contemplação do mundo [1995]. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

Elogio da razão sensível [1996]. Petrópolis: Vozes, 1998.

Du nomadisme [1997a]. Paris: Librairie Générale Française (LGF), 1997.

Le mystère de la conjonction [1997b]. Paris: Fata Morgana, 1997.

Le instant eternel [2000]. Paris: Denoël, 2000.

1.2. Trabalhos avulsos

L'épistémologie de la vie quotidienne. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 74, p. 57-71, 1983.

La sociologie comme conaissance de la socialité. In: *Societés*, 40, p. 145-153, 1993.

Lecture de Georg Simmel. In: *Site* du CEAQ: < www.univ-paris5.fr/ceaq >. Acesso em: 12 mar. 2001.

Deixar de odiar o presente. In: BOAVENTURA, I. (org.). *Estética na antropologia*. Florianópolis: UFSC, 1998.

De la post-medievalité a la post-modernité.
In: *Site* du CEAQ < www.univ-paris5.fr/ceaq/ >. Acesso em: 12 mar. 2001.
In: BOISVERT, Y. (org.). *Postmodernité et sciences humaines*. Montreal: Liber, 1998.

1.3. Outros

Societé (1985-2000)
Revista do Centre de Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ).

CEAQ: < www.univ-paris5.fr/ceaq/ >

2. LITERATURA AUXILIAR

ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1992.

———. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

AGGER, Ben. *Cultural studies as critical theory*. Londres: Falmer Press, 1992.

ANDLER, Charles. *Les précurseurs de Nietzsche*. Paris: Bossard, 1931.

AUGÉ, Marc. *The wàr of dreams*. Londres: Pluto, 1999.

BALANDIER, Georges. *Modernidad y poder*. Madri: Jucar, 1988.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BAUDRILLARD, Jean. *L'exchange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

———. *Le miroir de la production*. Tournai: Casterman, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BÉJIN, A.; POLLACK, M. La rationalization de la sexualité. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 63, p. 105-126, 1977.

BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977.

BONARDEL, Françoise. *L'irrationnel*. Paris: PUF, 1996.

BOUVERESSE, Jacques. *El filósofo entre los autófagos*. México[DF]: FCE, 1989.

BOYER, A. et al. *Por que não somos nietzscheanos*. São Paulo: Ensaio, 1993.

BURKE, Peter. *Sociologia e história*. Madri: Alianza, 1980.

CALABRESE, Omar. *A idade neobarroca*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CALHOUN, Craig. *Critical social theory*. Oxford: Blackwell, 1995.

CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madri: Cátedra, 1998.

CASULLO; FORSTER; KAUFMAN. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAVIS, Erik. *Techgnosis*. Nova York: Penguin, 1998.

DEBORD, Guy. "Perspectivas da transformação consciente da vida cotidiana", 1961. Disponível em: < www.geocities.com/autonomiabvr/ >. Acesso em: 27 abr. 2001. (Agradeço a indicação deste texto a Guilherme Pilla.)

De CERTEAU, Michel. *La culture au pluriel*. Paris: UGE, 1974.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*. Paris: Minuit, 1984.

DESIATO, Massimo. *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas: Monte Avila, 1998.

DIAZ, Carlos. *Nihilismo e estética*, Madri: Cincel, 1987.

DOSSE, François. *A história em migalhas*. São Paulo: Ensaio, 1992.

DURAND, Gilbert. *O simbolismo*. São Paulo: Cultrix, 1988.

———. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DURKHEIM, Émile. *A divisão social do trabalho*. Lisboa: Presença, 1976.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, N.; DUNNING, E. *Deporte y ocio en la civilizacion*. México[DF]: FCE, 1992.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *68-86: itineraires de l'individu*. Paris: Gallimard, 1987.

FROW, John. *Cultural studies & cultural values*. Oxford: Clarendon, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

———. *Theorie des kommunicativen handelns*. Frankfurt: Suhkampf, 1981

HEELAS, Lash; MORRIS (eds.). *Detrationalization*. Oxford: Blackwell, 1996.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Conceitos básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1956.

JACQUES, François. *Differénce et subjectivité*. Paris: Aubier, 1984.

LAURENT, Alain. *l'individu et ses ennemis*. Paris: Hachette, 1987.

LEFEBVRE, Henri. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madri: Alianza, 1968.

———. *Posición: contra los tecnocratas*. Buenos Aires: Galerna, 1967.

Le GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

Le RIDER, Jacques. *A modernidade vienense*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LEVINE, D. (org.). *Simmel on individuality*. Chicago: The University Chicago Press, 1971.

MACHADO DA SILVA, Juremir. *Anjos da perdição*. Porto Alegre: Sulina, 1996.

MacINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Notre Dame (IN): Notre Dame Univ. Press, 1982.

Magazin Littéraire. *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1986.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MATTELART, Armand. *Penser les médias*. Paris: La Découverte, 1986.

McKENNA, Terence. *The archaic revival*. Nova York: Harper, 1991.

MELLO E SOUZA, Laura. *Os desclassificados do ouro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

MIRANDA, Michel. *La société incertaine*. Paris: Méridiens, 1986.

MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro*. Madri: Alianza, 1976.

MORROW, Raymond. *Critical theory and methodology*. Thousand Oaks: Sage, 1995.

NETTO, J.; CARVALHO, M. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: 1987.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

NOLL, Richard. *O culto de Jung*. Rio de Janeiro: Ática, 1996.

ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. Madri: Revista de Occidente, 1959.

PARETO, Vilfredo. *Escritos sociológicos*. Madri: Alianza, 1987.

PERNIOLA, Mario. *Do sentir*. Lisboa: Estampa, 1993.

PETERSEN, Silvia. Michel Maffesoli, um teórico do cotidiano. *Biblos*, 5, p. 41-55, 1993

PURKHARDT, Brigitte. *Pour cesser de haïr le présent*. Paris: Balzac, 1994.

QUINON, Manuel. La cloture paradigmatique. In: *Esprit Critique: Révue Eletronique de Sociologie*, v. 2, n. 8, 2000.

RIESMAN, David. *A multidão solitária*. São Paulo: Perspectiva, [1950] 1971.

ROWLAND, Robert. *Antropologia, história e diferença*. Porto: Afrontamentos, 1986.

RÜDIGER, Francisco. *Comunicação e teoria crítica da sociedade*. Porto Alegre: PUCRS, 1999.

SCHAFF, Adam. *O marxismo e o indivíduo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SCHILLER, Dan. *Digital capitalism*. Cambridge (MA): MIT Press, 2000.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Madri: Alianza, 1977.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOROKIN, Pitirim. *A crise de nosso tempo*. São Paulo: Universitária, 1945.

SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. Porto Alegre: Globo, 1942.

STALLABRASS, Julian. *Gargantua: manufactured mass culture*. Londres: Verso, 1996.

STRUVE, Walter. *Elites against democracy*. Nova Jersey: Princeton Univ. Press, 1973.

TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1991.

THOMPSON, John. *Media scandals*. Oxford: Polity, 2000.

VILHENA, Luís. *O mundo da astrologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VILLALIBRE, Modesto. *Debate en torno a la posmodernidad*. Madri: Sintesis, 1998.

VOGT, Joseph. *El concepto de historia de Ranke a Toynbee*. Madri: Guadarrama, 1974.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1992.

WEININGER, Otto. *Sexo y carácter*. Buenos Aires: Losada, 1942.

WELLMER, Albrecht. *Dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madri: Visor, 1993.

WHIMSTER, Sam (ed.). *Max Weber and the culture of anarchy*. Londres: MacMillan, 1999.

ZUIN, Antônio. *Indústria cultural e educação*. Campinas: Autores Associados, 1999.

Entre os pontos de interesse da presente obra está não apenas o de relatar como se dá o encontro dessa sensibilidade dita pós-moderna com as curiosas e singulares reflexões e comentários do sociólogo sobre o panorama cultural contemporâneo mas o de pensar essas idéias com uma atitude digna das melhores tradições do criticismo moderno, com o que ela estabelece, no dizer do autor deste livro, um confronto entre teoria crítica da sociedade e sociologia compreensiva pós-modernista.

O resultado desse choque, poderá ver o leitor, é um exame acurado das principais teses defendidas pelo autor francês que, sem passar por alto sua correta e justa exposição, dialoga polemicamente com elas em alto nível de exigência moral, filosófica e intelectual.

Deixando para o leitor tirar suas próprias conclusões, com o que este livro convida a que se leia e releia a obra já vasta de Michel Maffesoli, não se quer, para finalizar, senão lembrar que, apesar de ser eminente o surgimento de novos espectros em nossa paisagem cultural, não se trata aqui de algo episódico, mas, como sugere o livro em sua última seção, de uma tendência intelectual que vem de muito antes, já causou vários desastres e promete ter vida longa pela frente, porque está ligada à face escura do progresso social e tecnológico.

Rogério de Hollanda

Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea

Aceitando-se a pertinência da expressão pós-modernidade para se definir o tempo que começamos a viver, torna-se importante notar a sua falta de linearidade, na medida em que se enseja nele uma variedade de tendências sociais e históricas muito difícil de agrupar em um mesmo conceito.

Trata-se neste volume de apresentar as principais obras mas sobretudo de submeter à reflexão crítica as teses e idéias de um pensador bastante representativo de uma das linhas de entendimento desse nosso novo tempo.

Partindo da hipótese de que nelas se articula um populismo apolítico antimoderno, deseja-se pensar a obra já vasta e algo conhecida em nossos meios intelectuais do francês Michel Maffesoli.

Francisco Rüdiger é professor dos cursos de graduação e pós-graduação em comunicação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em ciências sociais pela Universidade de São Paulo, é também professor da Universidade Federal. Anteriormente publicou, entre outras obras, *Tendências do jornalismo* (1993), *Literatura de auto-ajuda e individualismo* (1996) e *Comunicação e Teoria crítica da sociedade* (1999).

Ilustração da capa:
Max Ernst: *Tentação de Santo Antônio*, 1945.

ISBN 85-7430-240-6
9 788574 302409